كتاب منا[هج] اليقين
في اصول الدين
تصنيف الشيخ الامام الاعظم العلامة
المعظم فريد دهره ووحيد عصره قدوة ... جامع الفضائل
جمال الملة والحق والدين ابي منصور الحسن بن المطهر قدس الله روحه

كتب الصالح كذا عضد الدولة رحمه الله
تو جهت نحو الشهد العلم الفرد
على اليمن والتوفيق ...
... امير المؤمنين ... وبالكرم ...
على محمد
... فوق الارض ... ولا تحد
... اللحد

[illegible] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منشئ الفطر وخالق البشر ومميزهم بقوى الفهم والإدراك
تعالى في كبريائه وعظمته وجل في جبروته وصمديته وصلى الله
على خير خلقه محمد النبي وعلى الصفوة من عترته السالكين
نهج طريقته وبعد فإن للعلوم منارا وقدرا أعظمها
شرفا وفخرا ثم إنها متساوية في الشرف بحسب تفاوت
متعلقاتها ومختلفة في القدر بسبب اختلاف معلوماتها ولا
شك في أن أشرف الأشياء هو واجب الوجود تعالى وتقدس
فالعلم به يكون أعلى وأنفس والعلم المتكفل به هو علم الكلام
الناظر في ذات الله تعالى وصفاته والمعلوم فيه كيفية تأثيراته
فدعانا ذلك إلى إنشاء مجموع يحتوي على مباحثه الشريفة
ودقائقه اللطيفة مع تلخيص المذاهب المنقولة عن القوم الذين
تسعوا من المتكلمين والأوائل من الحكماء المدققين والإشارة إلى
[illegible] وحجج المبطلين وتحقيق الحق منها وتمييز الباطل
عنه [illegible] في ذلك على مبدأ الكل ومفيض العدل والفضل وسميناه
مناهج اليقين في أصول الدين والله المستعان وعليه التكلان
[illegible] الخوض فلنبدأ أولا بذكر مقدمة تكثر الفائدة بها وهي العلم
اعتبار حصول المدرك في الذهن وتصديق باعتبار كونه [illegible]
ويطلق الأول على معنى أخص ويسمى [illegible] الحاضر
[illegible] ضروري ومكتسب وما قيل من أن الأول ضروري
كله عندنا باطل [illegible] في كتبنا المنطقية والمكتسب يكتسب بالأول [illegible]
منه

٢

مثله فلا دور ولا تسلسل والكاسب في الأول الحد أو الرسم
وضابط الحد أن المركبات تحد ويحد بها إن كانت جزءا لغيرها
والبسائط لا تحد ويحد بها إن كانت جزءا والحد منه تام يشتمل
على مجموع المقومات وناقص يذكر فيه المساوي الذاتي والرسم منه
تام يذكر فيه الذاتي الأعم والعرض المساوي وناقص يذكر فيه الأخص
ومغلطات الحد والرسم أن لا يعرف بالمساوي في العموم ومن تعرف
بالمساوي في المفهوم وبالأخفى وبما يتوقف عليه معرفته بمراتب أو
بمرتبة واحدة وفي الثاني القياس وهو ما يشتمل على مقدمتين يتوصل
بها إلى علم أو ظن قاعدة التصديق الضروري
قد يتوقف على تصور مكتسب إذ المراد بالضروري هو الذي إذا
حصل تصور الطرفين كفى في الجزم بالنسبة بينهما وسواء كان التصور
نظريا أو ضروريا ومن هاهنا وقع الشك لبعض الناس في
الضروريات

المنهج الأول

في تقسيم المعلومات وذلك على نوعين الأول كل
معلوم فإما أن يكون واجبا أو ممكنا أو ممتنعا وهذا النوع من
القسمة يشتمل على مسائل مسألة نسبة كل
محمول إلى موضوع لا تخرج عن هذه الكيفيات الثلاث في نفس
الأمر والتصور الذهني قد يطابق الأمر نفسه فيسمى علما وقد
يخالفه فيكون جهلا فالكيفية من حيث هي مادة ومن حيث
التصور جهة ونظرنا الآن في الأول مسألة
ذهب قوم إلى أن هذه الكيفيات تفتقر إلى التعريف والحق

بإبائه فإن ذكر شي على سبيل التعريف اللفظي لم يكن به اخلال
فالواجب هو الذي يستغني في وجوده عن الغير والممكن هو الذي
يفتقر فالواجب انه يوجد بذاته والممكن انه لا يوجد بذاته بل
بغيره لست اقول ان استحقاق العدم بذاته فانه حينئذ
يدخل في حيز الامتناع بل ليس استحقاق الوجود من ذاته والفرق
ظاهر مسئلة الوجوب هل هو ثبوتي ام لا الاولى
انه لاحق بالنسب فان قلنا بوجوده فهو موجود والالة وقيل
لو كان ثبوتيا لكان لجاز الامكان ممكنا فيكون الواجب اولى
بالامكان وحينئذ يتسلسل ايضا فانه صفة للواجب فلو كان
ثبوتيا لكان مفتقرا الى الموصوف فيكون ممكنا وهذا ان قربان
تقسيم الوجوب قد يكون بالذات وهو الذي يكون ذاته
مقتضيه لوجوده ان قلنا بزيادة الوجود مستغنية عن كل
ما عداها وقد يكون بالغير وهو الذي لا وجود له بغيره فهو
من حيث ذاته لا يستحق الوجود ومن حيث علته واجب ومن
حيث عدمها ممتنع قاعدة لا يمكن ان يكون
موجود واجب الوجود بذاته وبغيره لانه بالنظر الى ذاته واجب
غير مستحق للوجود هذا خلف تخلص ظهر من هذا
ان الواجب لا يتركب عن غيره الا لوجب به وانه واجب من جميع
جهاته والا لكان من بعض الجهات ممكنا مسئلة
الامكان ليس ثبوتيا والا لزم التسلسل او وجوب الممكن اما الاستعدادي
ففيه خلاف والتحقيق الاول وان ما وقع الفرق بين نفي الامكان وبين نفي
الامكان

الامكان يعني الاستحالة ... في العدميات في الحق انه كالاول الا انه
ولا دليل على وجود ان يتسلسل الاستعدادات ويعارضون في حججهم
بالامتناع مسئلة الامكان لفظ مشترك بين معان اربعة
احدها الامكان العام وهو الذي يسلب فيه الضرورتان معا
الثاني الامكان الخاص الاخص اعني الذي يسلب فيه
الضرورتان المشروطة والذاتية الرابع الامكان
الاستقبالي وهو الذي اعتبر فيه ما ذكرناه نظرا الى الاستقبال
والاول يشمل الواجب والبواقي ان نظر الى طرف الوجود ويشمل
الممتنع والبواقي ان نظر الى طرف العدم قاعدة
لا يمكن ان تكون الاولوية كافية في احد طرفي الممكن ما لم ينته الى الوجوب
خلافا للجمهور لانه معها يمكن المرجوح فيطلب العلة وتتسلسل
فاذن هذا الممكن وجوبان احدهما هذا والثاني وجوبه اللاحق له
فان كل موجود على الاطلاق فانه بالضرورة موجود ما دام موجودا
ويسمى هذا الوجوب الضرورة بحسب المحمول مسئلة
الامكان للممكن واجب والا لزال عنه فصار واجبا او ممتنعا قيل
لو كان واجبا لكان الممكن الذي هو شرط الامكان واجبا والحق
انه يقال ان عني ثبوت الامكان للممكن الثبوت العيني كان فرعا
على ثبوت الامكان ونحن قد اسلفنا بطلانه وان عني الثبوت
الذهني لم يكن واجبا لوقوع الشك في بعض الاشياء هل هو ممكن ام لا
الا ان يعني به ان العقل اذا حكم بثبوت الامكان لشيء فانه يكون واجب

علة الحاجة الى المؤثر
هو الامكان

لكن الوصف له هنا وجوب بحسب الجعل

الثبوت له وهذا هو الى الوجوب لهما وجوب بحسب الجعل
فلا يلزم وجوب الممكن والخلاف في الامكان الاول اما الاستعدادي
فلا شك في زواله بذنب الامكان العام لم يتبت
لانه لاشي من جزياته ثابت ولا وجود للكلي الا في جزياته ولانه يلزم
التسلسل مسئله علة الحاجة الى المؤثر هو
الامكان لا الحدوث خلافا للقوم لنا انا متى علمنا كون
الشي ممكنا جزمنا بان وجوده بغيره ولو شككنا في وجوب
الحادث لذاته شككنا في احتياجه ولان الحدوث صفة الوجود
المتاخر عن اثر الايجاد المتاخر عن احتياجه اليه فلو كان علة
الحاجة هي الحدوث لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب قيل علة وجود
ان يكون الحدوث علة غاية تجاز تاخيرها وفيه ضعف لان
الاثر انما يحتاج الى المؤثر حالة العدم عندهم لان حالة الوجود
حالة الاستغنا وحالة الحدوث هي حالة الوجود فلو كان الحدوث
علة الحاجة لزم تقدم الحكم على العلة وانه محال احتج مشايخ
المتكلمين بوجهين احدهما ان متعلق قصدنا ودواعينا من الفعل
هو حدوثه حتى ان الشي اذا لم يصح حدوثه بان يكون مستحيلا او
ماضيا او قديما لم يتعلق قدرتنا به فمتى تعلق الحدوث تعلق بما
حسب الدواعي انتفى بحسب الصوارف فعلم انه العلة المحوجة
الى الاثر الينا دون باقي الصفات الثاني ان الاثر
اما حالة عدمه وحالة حدوثه وحالة بقائه فحالة العدم لا يحتاج فيها
الى

٤

الى الفاعل وكذلك حالة البقا لانها حالة الاستغنا فبقيت
حالة الحدوث والجواب عن الاول ان متعلق القدرة
هو الوجود الجائز واما كون الوجود مسبوقا بعدم فهو امر واجب
لذات الوجود الحادث ممتنع عن المؤثر سلمنا ان متعلق القدرة
هو الحدوث لكنه لا يدل على انه العلة في التعلق والجواب
عن الثاني ان الاثر عند خصمكم لا ينحصر في الثلاثة فيما ذكرتم بل في الحادث
ولئن سلم ذلك لكنه لا نسلم ان الباقي مستغن عن المؤثر فانه
حالة البقا ممكن واعلم ان سبب غلطها ولا القوم هو اخذهما
بالعرض مكان ما بالذات فان الحادث مفتقر الى المؤثر لا لحدوثه
بل الوجوب مقارنته بالجواز مسئله ظهر من هذا
ان الباقي مفتقر خلافا للقوم احتجوا بوجهين الاول
ان الباقي لو افتقر فاما في وجوده الاول او في وجود ثان او في امر آخر
والكل باطل اما الاول فلانه يستحيل ان يكون الشي في باقي الحال
مفتقرا الى الوجود السابق لانه يكون تحصيلا للحاصل واما الثاني
فلاستحالة اتصاف الماهية بالوجود مرتين واما الثالث فلان كلامنا
فيه لان كلامنا في احتياج الشي لاجل وجوده لا لاجل ماهية الثاني
ان الباقي بعد اتصافه بالوجود يكون الوجود راجحا فيخرج من حد التساوي
الصرف المحوج الى المؤثر والجواب عن الاول ان الباقي
مفتقر الى المؤثر والجواب في استمرار الوجود وحفظه
حالة بقائه فان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود فاذا وجد فقد

الباقي مفتقر
الى المؤثر

ثم اذا فرض زوال المرجح زال الرجحان ومع

ثم رجح الوجود لمرجح فاذا فرض زوال المرجح زال الرجحان ومع
زواله بقي الذات على مقتضاها من الجواز وعن الثاني ان المراد منه
ان ترجح وجودها في الزمن الاول بسبب الفاعل لكنه لا يخرج الذات
عن مقتضاها وهو التساوي في الزمن المستقبل والا لوجب ان يكون الذوات
باقية ابدا لان الذات مقتضية للرجحان في الزمن الاول فلو كان هذا
كافيا في استمرارها لما جاز العدم عليها النوع الثاني
من المقدمة واعلم ان كل معلوم فاما ان يكون موجودا او معدوما
فهنا ابحاث الاول في الحصر اعلم ان العقل
الصريح حاكم بصدق هذه المنفصلة الحقيقية فلا يفتقر فيه الى
برهان وجماعة من المتكلمين ظنوا ان قسما آخر غير موجود ولا معدوم
سموه بالحال وتحقيق القول في الحال ان يقول اذا علمنا امرا
من الامور فاما ان يكون ذلك الامر راجعا الى الاثبات فلا يخلو اما
ان لا يضاف الى غيره او يضاف فان كان لا يضاف الى غيره فهو الذات ويحد
بانه الثابت الذي يعلم غير مضاف الى غيره ويخرج عنه الصفة لانها تعلم
مضافة الى غيرها واما ان كان يضاف الى غيره فاما ان يكون مقصورا على ما
يضاف اليه مثل الكون في المحل او يكون منفصلا عنه كالفعل بالنسبة الى الفاعل
فان كان مقصورا عليه فهو الحال ويحد بانه الذي يثبت للذات مقصورا
عليه فقولنا يثبت يخرج النفي وقولنا للذات يخرج الذات فانها لا تثبت
لغيرها وقولنا مقصورا عليه يخرج الاشياء المنفصلة التي تضاف الى
غيرها كالافعال والآثار الصادرة من العلل في غير محالها فانها لا
تكون احوالا لمحال العلل والفرق بين الصفة والحال فرق ما بين العام والخاص
فان

5

فان الصفة اعم لانها تطلق على كل امر يضاف الى غيره سواء كان اثباتا او نفيا

او نفيا او مقصورا عليه او غير مقصور واما الحكم فهو ما كان صادرا
عن غيره سواء كان ذاتا او صفة واذا تحقق هذا فنقول
لا شك انه مستعمل في ابطال الحال اظهر من قولنا المعلوم اما
موجود واما معدوم واحتج المثبتون بان الوجود مشترك
فيكون مغايرا للماهية فهو اما موجود فيتسلسل او معدوم فيكون
الشيء عين نقيضه وهو محال وايضا الاعراض تشترك في عرض هو جنس
كاللون فهو اما موجود فيلزم قيام العرض بالعرض او معدوم فيكون المعدوم
مقوما لماهيته فثبتت الواسطة والجواب عن
الاول ان الوجود المشترك ذهني واما الخاص بكل موجود فانه في
الخارج نفس الماهية وفي المعقول زائد وعن الثاني انه موجود وقيام
العرض بالعرض جائز كالبطء والحركة البحث الثاني
في الوجود وهو بديهي التصور بان الشيء اما موجود واما معدوم يتوقف
على تصور الوجود والتصديق البديهي اذا توقف على تصور كان اولى
بالبداهة وايضا فان تصور وجودي بديهي والوجود المطلق جزء منه
وجزء البديهي بديهي وهذان فاسدان اما الاول فلانه مبني
على ان تصورات التصديق البديهي بديهية وهي مقدمة كذبناها
في القاعدة السابقة واما الثاني فلان استلزام تصور الوجود الخاص
للوجود المطلق يتوقف على اشتراك الوجود وهي مسألة نظرية
مسألة الحق ان الوجود مقول بالاشتراك
المعنوي على الموجودات وهو مذهب الاوائل ومذهب ابي هاشم واصحابه

الوجود بديهي

غير ان الاوايل زعموا انه مقول بالتشكيك على الموجودات بمعنى انه في
بعضها اولى واقدم واشد من الباقي وذهب ابو الحسين البصري
وابو الحسن الاشعري ومن تابعهما الى انه غير مشترك بالمعنى بل في
اللفظ اشتراك لفظة العين في مفهوماتها والدليل على ما اخترناه
وجوه الاول انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين القسمين الثاني مفهوم السلب
واحد فمقتضيه كذلك والا تعدد بلا حصر للنقيض الثالث
انا اذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه وتشككنا في
كون السبب واجبا او ممكنا لا نخرج جزمنا بالوجود فدل على انه مشترك
بينهما احتج الخصم بان الوجود نفس الماهية على ما ياتي فلا يكون مشتركا
والجواب سياتي تكذيبهم في ان الوجود نفس الماهية
مسئلة لما ظهر ان الوجود مشترك ظهر انه زايد
والا لكان جنسا لجميع الموجودات ويتسلسل العلل والمعلولات
ولانا نتعقل الماهية ونشك في الوجود ولان الممكن من حيث هو موجود
غير ممكن العدم ولانا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا السواد سواد
وبين قولنا السواد موجود احتج الخصم بانه لو كان زايدا
فمحله اما ان يكون موجودا بهذا الوجود فيكون الشيء مشروطا
بنفسه او بغيره فيلزم التسلسل واما ان يكون معدوما فيكون الصفة
الوجودية حالة في المحل المعدوم وهو سفسطة والا لجاز ان يقال
ان السواد والسطوح المشاهدة قائمة باجسام معدومة وهو
دخول في الجهالات والجواب ان الماهية من حيث هي
هي

هي مغايرة لنقيضي الوجود والعدم فجاز حلول الوجود فيها من حيث
هي هي لا باعتبار احد النقيضين سؤال لا يلزم من المغايرة
الخلو عن احد النقيضين جواب عدم الخلو عن احد النقيضين
لا يوجب اشتراط احدهما في الحلول ونحن نذكر ههنا ما هو اشد
تحقيقا من هذا فنقول ان عني بزيادة الوجود انه في
الاعيان صفة زايدة على الماهية حال فيها والماهية محل له وقابلة
له كحلول السواد في الجسم وقبوله له فهو خطا والا لكان الوجود
موجودا فيتسلسل وان عني به انهما في الاعيان شيء واحد لكن العقل
يفصل كل واحد منهما عن الاخر كانفصال الماهية النوعية الى
الجنس والفصل فهو حق وبراهينهم لا تعطي اكثر من هذا انتهى ما تحقق
عندي في هذا الموضع مسئلة اخطا من زعم ان
الوجود نفس الماهية الوحدة فان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس
بواحد نعم الكثرة باعتبار آخر تعرض لها الوحدة مسئلة
الوجود لا يتصف بالشدة والضعف لانه عند الاشتداد ان وجد امر
مفهوم لم يكن هو الموجود اولا او عارض فلا يكون الاشتداد في ذاته
بل في الصفة وهذا برهان دال على انه لا شيء من الموجودات بقابل
لها وهو خلاف لما عليه الاوايل وسياتي فاعرفه مسئلة الوجود
ينقسم الى العيني والى الذهني والمطلق الشامل لهما هو الشيء والمنكر
جماعة من المتكلمين والاوايل الذهني واثبته محققو الاوايل وهو
الحق فان بعض المعدومات العينية قد يحكم عليه بالاحكام الثبوتية

ليس الوجود نفس الوحدة

فيكون ثابتا وليس في الاعيان فهو في الذهن احتج المنكرون بانه
لو حصل في الذهن ماهية الحرارة كان الذهن حارا ولا امتنع المتضادات
لو حصلت في الذهن لزم اجتماع المتضادات في كذلك الحال في المتماثلة ايضا
والجواب ان الحرارة انما تفعل اثرها في محل قابل غير ممنوع
معاوق واستحالة اجتماع الضدين انما هو في الامور العينية واما
اجتماع الامثال فلا يحصل في الذهن من حيث انها متماثلة متشاركة في
الحقيقة فالذي يحصل من احد المثلين الى العلم الثاني هو الذي يحصل
من المثل الثاني فلا تتعدد الصورة مسئلة كون الماهية
موجودة ليس لاجل صفة قائمة بها لان ثبوت الصفة للماهية يتوقف
على وجودها في نفسها فلو علل وجودها به لزم الدور البحث
الثالث في العدم وهو بديهي التصور ومن استدل
على بداهته بتوقف التصديق عليه لم يصب لما اسلفناه هذا في
العدم المضاف اما في العدم المطلق ففيه شك من حيث ان العدم
المطلق لا تميز له ولا تعين فكيف يمكن توجه الاشارة العقلية نحوه
وايضا فان العدم المطلق لو كان له ثبوت ذهني لكان داخلا تحت
مقابله وايضا لو كان له ثبوت ذهني لامكننا رفعه الذي هو اخص منه
فيكون الجزء مقابلا له مسئلة المعدوم اما ان
يكون ممتنع الثبوت وقد وقع الاتفاق على نفيه واما ان يكون ممكن
الثبوت فالمحققون على انه نفي محض لا ثبوت له عينا وهو ثابت في
الذهن واما ابو هاشم وابو علي واتباعهما فزعموا انه ثابت خارج الذهن
وههنا لانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود لنا ان معنى الوجود
والثبوت

فان الكون هو الكون في الاعيان فلو كان المعدوم كائنا في الاعيان كان
موجودا فيها فان اثبتوا الوجود شيئا اخر غير الكون في الاعيان وجب عليهم
ان يفيدوا تصوره اولا ثم يبرهنون على ذلك اثباتا ومن قال بان الوجود
نفس الماهية احال ان تكون الماهية ثابتة في العدم وايضا فان الماهية
ازلية فلا تستند الى الفاعل والوجود حال والحال عندهم غير معلومة ولا
مجهولة ولا متعلقة به فتكون الماهية الموجودة مستغنية عن الفاعل
وايضا المعدوم ان كان واجبا لوحدته ان كانت لازمة استحال
تعدده بعد الوجود وان كانت عارضة جاز زوالها وحصول ماهية
الثاني فيكون المعدوم موردا للصفات وهو مستلزم وان كان
كثيرا فماهية الكثرة ان كانت لازمة كان كل شخص لنوع مختلفا بالماهية
هذا خلف وان كان عارضا كان المعدوم متصفا بالصفات وايضا
المعدوم اما ان يكون متناهيا فتكون مقدورات الله تعالى متناهية
هذا خلف وان كان عارضا كان المعدوم متصفا بالصفات
وايضا المعدوم اما ان يكون متناهيا واما ان لا يكون فاذا وجد
متناهيا فان بقي كما كان كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هذا
خلف وان نقص لزم التناهي وايضا المعدوم ان ساوى المنفي او
كان اخص فكل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس
بثابت وان كان اعم وجب ان يغاير النفي فيكون ثابتا فيكون الثبوت مقولا
على المنفي الاخص هذا خلف احتجوا بان المعدوم متميز وكل
متميز ثابت اما الصغرى فلان المعدوم معلوم لان طلوع الشمس
غدا معلوم وكل معلوم متميز ولان بعض المعدومات مرادة وبعضها

معقد به دون بعض والا لزم [illegible] استحال التخصيص بعضه المراد به
والمعقود به دون بعض واما الكبرى فلان كل شيء فله حقيقة
وتعين في نفسه يخالف به ما عداه ولا نعني بالثبات الا هذا وايضا
المعدوم معلوم والعلم ايضا نسبي يستدعي ثبوت المنتسبين وايضا
الامكان ثبوتي لانه نقيض الامتناع فالمعدوم الممكن متصف بالصفة
الثبوتية فيكون ثابتا وايضا الوجود زائد على الماهية فان لم يكن
بينهما تلازم جاز وجود كل منهما منفكا عن صاحبه هذا خلف وان
كان بينهما تلازم جاز وجود كل منهما استحال ان يكون من الطرفين والا
لزم الدور واستحال ان يكون الملزوم هو الوجود والا لكانت الماهية
تابعة لصفتها [illegible] هذا خلف فتكون الماهية ثابتة اولا
حتى يتبعها الوجود فتكون الماهية قبل الوجود ثابتة وايضا فالسمع
قد دل على تسمية المعدوم شيئا قال الله تعالى ان زلزلة الساعة
شيء عظيم واعلم ان هؤلاء القوم انما وقعوا في هذه الجهالات
من جهة جهلهم بالوجود الذهني ونحن لما عرفنا صحته سقطت هذه
الجهالات عنا اما حجتهم الاولى فصحيحة ولكنها تدل على ان
المعدومات ثابتة مطلقا ونحن نقول فان الثابت الذهني ثابت وكذلك
الحجة الثانية وايضا يعارضون بتصور الممتنعات والمركبات واما
واما الثالثة فمبنية على ثبوت الامكان وهي مقدمة قد كذبناها
فيما سلف واما الرابعة فان قولهم الوجود زائد على الماهية ان عنوا
به ما حققناه نحن فيما مضى لم ينفعهم والا سقط بالكلية واما
السمع فنحن نريد منه الحقيقة بالاتفاق لان الزلزلة عبارة عن الحركة
والحركة

هذا خلف فنقض الكلام

ما الحركة غير باقية في الخارج اتفاقا فاذن المراد منه المجاز وهو كون
الزلزلة بحيث تصير شيئا مذهب القائلون بشيئية المعدوم
اتفقوا على ان الذوات المعدومة متباينة باشخاصها وان الثابت من كل
نوع عدد غير متناه وان الفاعل ليس له تاثير في جعل الذات ذاتا بل في
جعلها موجودة لان كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه فالسواد حال ارتفاع
فاعله ليس بسواد وعلى ان الذوات المعدومة متساوية في الذاتية
لشمول حد الذات الجميع وتختلف بالصفات وبعض مثبتي المعدوم
وافقهم في ان الذوات متساوية والحق مجانب لهذا القول فان
المتساوية يصح على كل منها ما يصح على الآخر فيصح انقلاب الجوهر
عرضا وبالعكس والقديم محدثا وبالعكس وهذا هذيان وايضا
فالصفات ان كانت متساوية لم يقع بها الاختلاف وان كانت مختلفة لصفات
لزم التسلسل او بانفسها بطلت قاعدتهم القائلة بان الاختلاف انما
يكون بالصفات مذهب زعم جمهورهم ان الذوات
المعدومة موصوفة بصفات الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية
للسواد لانها انما تكون هي هي بهذه الصفات فلو عريت في العدم
عنها كانت واجبة ولان الذوات حال العدم ان كانت متفقة كانت كذلك
حال الوجود لان ما بالذات لا يزول وان كانت مختلفة مع اشتراكها في
الذاتية لزم اختلافها بصفات ثابتة لها وابو اسحق بن عياش منهم قال انها
عارية عن الصفات لانها متساوية فيصح على كل واحد منها ما يصح على
الآخر فاختصاص احدى الذاتين بصفة ان كان لا لامر رجح الممكن لا لمرجح
وان كان لامر فان كان صفة للذات تسلسل وان كان موصوفا بالذات
كانت الذات صفة هذا خلف وان لم يكن موصوفا ولا صفة فان كان موجبا

كانت مستندة الى الفاعل على التسوية وان كان مختارا فيفعل ...
فالذوات قبل تجدد هذه الصفات لها خالية عنها وهو المطلوب
مذهب جمهور القائلين بالصفات كابي علي وابي هاشم و
القضاة وتلامذتهم قالوا للجوهر اربع صفات احدها الجوهرية
بشرط الوجود وثانيها صفة الوجود الحاصلة بالفاعل ولا اثر
للفاعل في الذوات فان اثبات الثابت محال ورابعها الكائنية
وهي عبارة عن حصول الجوهر في الحيز المعين وهو معلل بالمعنى
المسمى بالكون وليس للجوهر صفة زائدة على هذه الاربع وليس لكونه
ابيض واسود صفة معللة بمعنى بل لا معنى لكونه اسود الا حلول
السواد فيه هذا عند المشايخ وجماعة من الاشاعرة الذين اثبتوا
الحال قالوا ان كل معنى يقوم بالجوهر فانه يوجب له حالة قائمة به هي
صفة له فاذا قام السواد بالمحل اوجب له كونه اسود وهو امر
مغاير لحلول السواد فيه واما القايلون بالاحوال من المعتزلة
فانهم قالوا كل معنى يشترط فيه الحياة او الحياة نفسها فانها توجب
احوالا فالحياة اذا قامت بالذات اوجبت لها الحيية وهي حالة لا موجودة
ولا معدومة وكذلك العالمية صفة للعالم لا موجودة ولا معدومة
معللة بالعلم واما المعاني التي لا تشترط بالحياة فانها لا توجب صفة
للمحل كما نقلناه اولا الا الكائنية فانها حالة معللة بالكون واما
ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش فانهم
قالوا ان التحيز هي الجوهرية قال ابن عياش كما ان الجوهر يمتنع
حصوله في الحيز في العدم كذلك يمتنع اتصافه بالجوهرية لانه لو اتصف
بالجوهرية اعني التحيز لكان حاصلا في الحيز والثاني باطل بالمسلم مثله
واما

واما الشحام فانه قال الجوهر متحيز حالة العدم فالمتحيز حاصل له ثم
قال ابو يعقوب انه حاصل في الحيز في العدم وهو موصوف بالمعاني
فالزم باثبات جسم معدوم على فرس معدوم بيده سيف فالتزمه
ولا شك في ان هذا مكابرة في البديهة واما ابو عبد الله فانه قال التحيز
غير حاصل في الحيز في العدم قال الشحام وصف الجوهر
بكونه متحيزا مع انه غير حاصل في الحيز محال ولاتحاد وصف
الذات بكونها عالمة مع انتفاء العلم عنها ثم قال ابو عبد الله
ان للمعدوم بكونه معدوما صفة وانكره الكل لان المعدومية لو
كانت صفة فعلتها اما الذات فيدوم المعدومية للذات هذا
خلف والمحال فيكون المعدومية متجددة او الموجب الواجب فيدوم
او القادر فينتهي الى الموجب واما الاعراض فلها صفات احدها
صفة الجنس كالسوادية والبياضية الثابتة حالتي الوجود
والعدم الثانية الحلول وهو معلول لصفة الجنس بشرط الوجود
الثالثة صفة الوجود الحاصلة بالفاعل هذا خلاصة ما ذكره
... ولا في هذا الموضع وهو في غاية السقوط المنهج الثاني
في تقسيم الموجودات وفيه مقصدان الاول في القسم
على راي المتكلمين وفيه مباحث الاول قالوا الموجود
اما ان يكون قديما او محدثا فالقديم الوجودي هو الذي لا اول لوجوده
والمحدث هو الذي لوجوده اول الاوائل فيسر والقديم ما مر احدهما
ما ذكرناه والثاني هو الذي لا مبدأ لوجوده وجعلوا الاول هو القديم
الزماني قالوا فالزمان ليس متقدم بهذا المعنى لانه لو تقدمه زمان اخر

في القدم والحدوث

حتى يقال لا اول لزمان وجوده والمحدث يقابله بامرين الاول
ما ذكرناه وهو المحدث الزماني والثاني ليس المحدث بهذا المعنى
لانه ليس للزمان زمان اخر حتى يقال ان للزمان زمانا مسبوقا الثاني
الحدوث الذاتي وهو كون الشي بعد غيره بعدية ذاتية فايدة
قالت الاوائل التقدم على خمسة معان احدها التقدم بالعلية
كتقدم العلة على المعلول فان العقل يحكم بوجود العلة اولا حتى
يلحقه وجود المعلول فالوجود لا يصل الى المعلول الا بعد وصوله
الى العلة الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين
وهو ان يكون المتاخر يستحيل وجوده الا بعد وجود المتقدم ويمكن
وجود المتقدم منفكا عن المتاخر الثالث التقدم بالزمان
وهو ان يكون شيئان موجودان في زمانين وزمان احدهما سابق على
زمان الاخر فيقال للذي قارن وجوده الزمان السابق انه متقدم
على الذي قارن وجوده الزمان اللاحق الرابع التقدم بالرتبة
اما حسا كتقدم الامام على المأموم في المحراب او عقلا كتقدم
الجنس على النوع الخامس التقدم بالشرف كتقدم
المعلم على متعلمه وكذا الكلام في المتاخر والمعية ولم نر لهم
دليلا على هذا ~~كتقدم الجنس على النوع الخامس~~ التقدم
بالشرف الا الاستقرا والمتكلمون ابرزوا اقساما كثيرا وهو تقدم بعض
اجزا الزمان على البعض والاوايل قالوا التقدم الزماني قد يلحق بعض
الاشيا من غير زمان اخر وهو كتقدم بعض اجزا الزمان على
بعض وقد يلحق بعضها بشرط وجوده في الزمان وهو الاشيا المغايرة له

لا ان الحيلة او الجوهرية لا لتعلقه بالزمان لذاته وبالجملة ما
عداه فتنبيه والمتكلمون لما لم يعلموا وجود هذا القدم
الخاص من غير زمان تغاير المتقدم والمتاخر في بعض الاشيا لم يحكم
التي من حيث البواقي لذواتها من غير زمان ثم قال المتكلمون ان
معنى كون الله تعالى قديما هو انا لو قدرنا وجود ازمنة لا نهاية
لها لكان الله تعالى موجودا معها ولا شرط وجود الزمان
مصاحبا لله تعالى في الازل القدم وتسلسل الازمنة ٥ مسئلة
الحق عندنا ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية وليس
لها ثبوت في الخارج والا لزم التسلسل وزعم عبد الله بن سعيد
من الاشاعرة ان القدم صفة زايدة على ذاته تعالى واحتج
بان القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي العدم ثبوتي
والجواب ان القدم لكونه نفي العدم السابق
يكون داخلا تحت مطلق العدم ثم قال صفات الله
تعالى غير قديمة والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولا حادثة
والا لكان الله تعالى محلا للحوادث وهذا القول في السخافة
كالاول واما الكرامية فانهم قالوا ان الحدوث صفة زايدة
على ذات الحادث لان الشي قد لا يكون حادثا ثم يصير حادثا
فقد تبدل النفي بالاثبات والجواب ان التبدل
لا يدل على الثبوت مسئلة اذا كان موجودا
استحال عليه العدم لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته
فيستحيل عدمه واما ان يكون جايزا فلا بد له من مؤثر ويبقى

الى الواجب لذاته قطعا للدور والتسلسل واعترفوا بالجزم من خلص العالم
الواجب استحالة عدمه مسئلة القديم لا يستحيل
اسناده الى المؤثر الموجب نحن لما جعلنا علة الحاجة هي الامكان
فان كان القديم ممكنا كان مفتقرا واما اسناده الى المختار فمحال
لان القصد الى الايجاد انما يكون حال عدم الشيء مسئلة
المسلمون على انه لا قديم من الذوات الا ذات الله تعالى والاشاعرة
اثبتوا صفاته في القدم والمعتزلة بالغوا في الانكار والمحققون
منهم عولوا في نفي قديم من الذوات على السمع وبعضهم احتج بانه لو
كان واجبا لزم ان يكون واجب الوجود اكثر من واحد وهو باطل
لما ياتي وان كان ممكنا افتقر الى مرجح فيكون حادثا لاستحالة
اسناد القديم الى المؤثر وايضا فانه لا دليل عليه فيجب نفيه
وايضا فان القدم اخص الصفات فلو كان مشاركا لله تعالى
في القدم لكانا مثلين فيكونان واجبين وهذه الدلايل فاسدة
اما الاول فلبنائه على ان الحدوث علة الحاجة وقد بينا
فساده واما الثاني فلان الشيء لا يلزم من نفي الدليل عليه نفيه
واما الثالث فلانا نمنع ان القدم اخص الصفات ان عنوا
به انه لا يتصف به الا ذات واحدة فهو المتنازع وان عنوا
به شيئا اخر وجب عليهم بيانه واما الحرنانيون فقد اثبتوا
قدماء خمسة اثنان حيان فعالان وهما الباري تعالى الفاعل
لهذا العالم المحسوس والنفس المتعلقة بهذا البدن البشري
وبالجسم السماوي تعلق التدبير وسبب حدوث العالم في وقت حدوثه
الالتفات

التفات النفس الى الهيولى وقد يحكى هذا القول عن افلاطون القايل
بقدم النفس واستدلوا على قدمه تعالى بالدلايل المشهورة الاتية وعلى
قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى مادة فيكون كذا هذا فيتسلسل
خلف وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى فانها لو كانت حادثة لا
لافتقرت الى هيولى اخرى وتسلسل واثنان غير حيين ولا منفعلين ولا
فاعلين وهما الدهر والخلا فان الزمان لو كان حادثا لافتقر الى زمان
والخلا لو كان حادثا لامكن تصور رفعه وهو غير ممكن واما
جمهور الاوايل فقد ذهبوا الى قدم العالم السماوي والهيولى
العنصرية ونحن نبطل هذه المذاهب فيما بعد ان شاء الله تعالى
البحث الثاني في تقسيم المحدثات المحدث
بالنظر الى القسمة العقلية على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا
او حالا في المتحيز او لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لكن المتكلمون
اسقطوا هذا القسم الا شرذمة قليلة منهم غير محققين قالوا
بوجود الفنا وارادة الله تعالى وكراهته لا في محل واستدل
الجمهور وابن شبيب من المتكلمين قال بوجود البقاء لا في محل واستدل
الجمهور فقالوا لو كان هاهنا موجود كذلك لكان مشاركا لله تعالى
في التجرد فيكون مماثلا له تعالى لان التجرد معللا بحقيقة
مختلفة وهو محال لان المعلول يحتاج الى العلة المعينة لذاته وهذا
كلام سخيف فان المعلول يفتقر الى علة مطلقة لا الى علة معينة
وتعيين الاحتياج الى هذه العلة انما جاء من جانب العلة اما المتحيز
فاما ان لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد او يقبلها في جهة واحدة وهو
الخط وهو الحاصل الا من جوهرين فما زاد او في جهتين وهو السطح

لما قيل ما يكون من اربعة جواهر فعند قوم وعند اخرين من ثمانية او في
ملتقى جهات وهو الجسم واما ما يكون من ثلاثة جواهر او ستة على الخلاف
وقيل من اربعة وقيل كلما يقبل القسمة فهو جسم فجعلوه مركبا من جوهرين
واما الحال في المتحيز فانه يسمى العرض فاما ان يكفي في حلوله مجرد
المحل او لا يكفي والاول الالوان والاكوان والطعوم والروائح
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصوت والاعتمادات
واما الذي لا يكفي فيه مجرد المحل فاما ان يكفي فيه جزءان فقط
وهو التاليف واما ان لا يكفي بل يحتاج الى جزء فاما ان لا يحتاج الى الحياة وهو
الحياة واما ان يحتاج وهو القدرة والاعتقاد والظن والنظر
والارادة والكراهة والنفرة والالم واللذة والشهوة والنفور والادراك
ولنشرع الان في ذكر احكام هذه الاقسام ولما كان الجسم
عبارة عن جواهر مؤلفة عندهم نظرنا فيه وتركنا الكلام في الجوهر

البحث الثالث في الجسم واحكامه وفيه

مطالب الاول في مقوماته اعلم ان الجسم قابل
للقسمة بالفعل فاما ان ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل القسمة او لا وعلى
التقديرين فالاقسام اما ان تكون حاصلة بالفعل او لا فهي اربعة
لا مزيد عليها احدها القول بتركيبها من الاجزاء المتناهية بالفعل
وهو قول جمهور المتكلمين وبعض الاوائل الثاني القول
بتركيبها من اجزاء غير متناهية وهو قول لبعض الاوائل وللنظام
الثالث قبولها للانقسام الغير المتناهي وهو قول
جمهور الاوائل الرابع قبولها للانقسام المتناهي وهو
قول طائفة ونسب الى الشهرستاني الاستدلال للمذهب الاول
من

وجوه الاول ان الحركة والزمان موجودان وانما
ان يقبلا القسمة حين الوجود وهو محال والا لكان الماضي من كل منهما
هو الحاضر واما انهما لا يقبلان القسمة فيلزم ان يكون مطابقهما كالمسافة
كذلك والا لانقسما الثاني اذا وضعنا كرة حقيقية
على سطح حقيقي فاما ان يكون الملاقي عليه نقطة فاذا تحركت
الكرة لاقت نقطة بعد نقطة مركبة منها واما ان يكون خطا او سطحا
فيكون مضلعة الثالث النقطة موجودة مشار اليها
اشارة ولانها نهاية موجودة ولانها يحصل الملاقاة فان كانت
جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا فمحلها ان انقسمت
لانها ان حلت في جميع اجزاء المنقسم لزم تعددها وانقسامها وان
حلت في بعضه سلسلنا الكلام اليه وان لم ينقسم فهو المطلوب الرابع
لو قبل الجسم الانقسامات الغير المتناهية لكانت الخردلة مساوية
للجبل العظيم في الانقسام الخامس برهان اقليدس
دل على وجود زاوية حادة هي اصغر الزوايا فليكن الجزء كذلك
الاوائل اما الاول فغير وارد لان الحركة والزمان متصلان ليس
لهما اجزاء بالفعل وانقسامهما انما هو بالقوة كالجسم والان ليس جزءا
من الزمان بل هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحد
المشترك ليس جزءا من المقادير واما الثاني فالجواب عنه
انا نمنع وجود سطح حقيقي وكرة حقيقية ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ملاقاتهما سلمناه لكن نمنع امكان حركة الكرة فوق السطح سلمنا لكنا
نقول انها في حال الحركة تلاقي السطح بخط والملاقاة بالنقطة

المتكلمون في الآن والآنات غير متتالية اذ لو تتالت الآنات لما حصل التفصي
عن هذا الطويل واما الثالث فالجواب عنه ان النقطة
عرض ولا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه اللهم الا ان يكون
عرضا ساريا في اجزا محله اما الاولى فليس بسار فلا يلزم
انقسامه كالاضافات والوحدة وعن الرابع ان الشناعة على
تقدير ان يكون تماكر اجزا الخردلة مساوية لتماكر اجزا الجبل
اما مع التفاوت فلا كتضعيف الالف الى الالفين وعن الخامس ان
اقليدس برهن على وجود زاوية حادة هي اصغر من كل زاوية مستقيمة
الخطين ولا يلزم من ذلك ان يكون تلك الزاوية اصغر من الزوايا
مطلقا قال المتكلمون اما الجواب الاول فضعيف لان الماضي
والمستقبل معدومان فان لم يوجد في الآن زمان وحركة فلا وجود
لهما وان وجد لزم ما قلنا واما الثاني فان انكار وجود السطح والكرة
وحركة الكرة على سطح مكابرة وقوله الملاقاة بخط قلنا الكرة دائما
ملاقية للسطح فان كان في حال الملاقاة ملاقيا بخط كانت الكرة
مضلعة وان كانت نقطة لزم الجوهر وفي هذا نظر واما الثالث
فانا قد دللنا على ان الحال يجب انقسامه لانقسام محله وقوله
العرض الساري ينقسم لانقسام محله قلنا ان عنيت بالعرض الساري
هو الذي يوجد في اجزا محله اجزاء كان الموضوع والمحمول
واحدا وان عنيت امرا اخر فبينه واما الاضافات والوحدة
فيمنع وجودهما واما الدلائل فانها تدل على ابطال تركب الجسم من الجواهر
الافراد بوجوه الاول ان الجوهر الواقع في التركيب بين جوهرين
ان

ان لاقاهما بالتمام لزم التداخل وان كان لا بالتمام لزم الانقسام
الثاني ان الخط المركب من ثلثة اجزا اذا جعلنا
فوق طرفيه جزئين ثم حركناهما دفعة ملاقيا على منتصف الثاني ثم انقسم
الثالث ان بطوء الحركات ليس لتخلل السكنات فالجزء
منقسم اما الاول فلكون السريع الحركة مثل الفرس الشديد العدو
يتحرك في اليوم دون حركات الشمس فلو كان بطوه لتخلل السكون
لوجب ان يكون عدد سكونه بقدر فضل حركة الشمس لكن الفضل اضعاف
حركته فكان يظهر سكونه اضعاف حركته وهو محال واما بيان
الشرطية فلانا لو فرضنا السريع والبطي ابتدا بالحركة معا وقطع
السريع جزءا فالبطي ان قطع دونه لزم الانقسام وان ساواه ظهر
المحال الرابع الدائرة القريبة من القطب اذا تحركت جزءا
فان سكنت الدائرة القريبة من القطب تفككت الكرة وان تحركت اقل
من جزء انقسم وان ساوتها تساوي المداران الخامس اذا
تحركت الشمس جزءا فالظل ان تحرك جزءا ساوى طول الظل ومداه
الشمس وان تحرك اقل لزم الانقسام السادس السطح
المربع المركب من ستة عشر جزءا ان كان بين اجزائه خلو فان منع
الجزء يساوي القطر والضلعان وهو باطل بشكل الحمار وان كان
لا قل انقسم وان لم يكن خلو تساوي القطر والضلع وبرهن اقليدس
على بطلانه السابع شكل العروس دل على ان مربع
وتر القائمة مساو لمربعي الضلعين فاذا كان كل واحد منهما عشرة
فالوتر جذر مائتين وهو منكسر الثامن برهن اقليدس على ان

يحال خط يمكن تنصيفه فالمركب من فردين ... بعد لهما اسم ا
التاسع القول بالجزء ينفي الحركة لان الجوهر اذا
تحرك من جزء الى جزء فان وصف بالانتقال حال حصوله في الحيز
الاول كان محالا لانه بعد لم يشرع فيه وكذلك ان وصف حال
حصوله في الثاني لانه قد انقطع الانتقال اجاب المتكلمون
عن الاول بان الملاقاة لنفس بعض الاجزاء لا لجميعها بل ما عرض
حالة فيهما كما هو عندكم في الاجسام الملاقية بالسطوح وعن الثاني
المنع من حركتها لان الحركة تتوقف على المكان والجزء الواحد لا يصح ان
يكون مكانا لها وعن الثالث ان السكون ليس بمحسوس
لانه عدم الحركة وهذا لا يمشي على قواعدهم فانهم يذهبون الى
وجود السكون وايضا لو كان السكون عدميا لما ضر لان السكون
وان لم يكن محسوسا لكن نسبة الجسم الى الخارج عنه بالمحاذاة
الثانية يكون محسوسا فيعلم سكونه وعن الرابع الالتزام
بالتفكك والاستبعاد لا يلتفت اليه وعن الخامس
سكون الظل في بعض ازمنة حركة الشمس ولان حركة الظل ليس
تبعها الظل الشمس بل الفاعل المختار وعن السادس والسابع
والثامن انها مبنية على وجود الدائرة وهو انما يتم بعد ابطال الجزء وهي
فلو استدل بها على ابطاله لزم الدور وعن التاسع
ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني واعلم ان هذه الاجوبة بعضها
مدخول واستدل ... على ابطال مذهب النظام بان المسافة
المتناهية المقدار لا يمكن قطعها الا بعد قطع انصافها وانصاف
انصافها

انصافها التي هي غير متناهية فلا يمكن قطعها الا في زمان غير متناه ولو فرض
النطعي اذا ابتدا بالحركة قبل السريع يجب الابطاء السريع ولان المقدار
يزيد بزيادة الاجزاء فالمقدار المولف من غير المتناهي يجب ان يكون
غير متناه الثاني ان الكرة سواء كانت متناهية او غير
متناهية فان فيها اجزاء موجودة فلنأخذ منها قدرا من الاجزاء
ونولف منها فاما ان يزيد الحجم على الواحد اولا والثاني باطل والا لما
كانت المادة مولفة منها والاول يوجب وجود حجم متناه في الاجزاء
فبطلت كلية المحصور ونكون نسبة هذا الحجم الى المولف من
غير متناه نسبة متناه الى متناه لكنها هي بعينها نسبة الاجزاء الى
الاجزاء فنسبة المتناهي الى المتناهي هي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هذا خلف فاذن لا شي من الاجسام المتناهية المقدار غير متناهية
الاجزاء والنظام اجاب عن الاولين بالطفرة وهي غير معقولة
مع عدم القطع ومعه لا يسع وعن الثالث بالتداخل
وهو باطل لما سياتي واستدل النظام على اثبات الطفرة بوجوه احدها
انا نفرض بيرا طولها مائة ذراع وفي نصفها خشبة وفي الخشبة
حبل مشدود طوله خمسون ذراعا الى اسفل البير وفي طرف الحبل
الاسفل دلو ثم اخذنا حبلا اخر خمسون ذراعا وشددنا فيه حلقة
وجعلناها في طرف الحبل الذي في الخشبة ثم جذبنا الدلو فانه يصعد
الحبل خمسين ذراعا ويصعد الدلو مائة ذراع الثاني نفرض بيتا
طوله الف فرسخ وفي حائطه فتحة مقابلة للشمس فانه يطلع الشمس ينقطع

شعاعها مسافة البيت ويحال وقطع هذه المسافة في آن ... في
الزمان اليسير الثالث ان الشمس وقت طلوعها تبلغ
ضوءها الى اقصى نصف كرة الارض اجاب المتكلمون
عن الاول فقالوا انما كان كذلك لان حركة الحبل الاعلى نصف حركة
الدلو والا فالنسبة الى الحبل الاسفل فانه لم يقطع الا مائة ذراع لان الحبل
الاسفل كان من نصف البير الى اسفلها فانقلب حركة الحبل الاعلى فصار
من نصفها الى اعلاها ومن نصفها الى اسفلها خمسون والى اعلاها
خمسون فاذا انقلب الحبل من اسفلها الى اعلاها والدلو فيه فقد مر
الدلو بجميع البير ولم يرد ذلك لاجل الطفرة لانا لو فرضنا في الدلو
المحدد وجررناه على جذع فانه يظهر اثر ذلك المحدد في جميع
الجذع ولو كان للطفرة لظهرت العلامة في موضع دون موضع واجابوا
عن الثاني بان البيت فيه اجزاء مضيئة قليلة الضوء فاذا قطع
الضوء من الفتحة ظهرت الاجزاء واجابوا عن الثالث
بان الضوء ينبسط على الارض من طلوع الفجر على التدريج فاذا
طلعت الشمس من الافق اتصل ضوءها بذلك الضوء فلذلك يصل
الى اقصى الارض وهذان ضعيفان والجواب الحق ان
الضوء يحدث في البيت حال مقابلة الفتحة للمشمس دفعة
واحدة من غير ان يسري فيه شعاع وهاولا انما اقدموا على
هذه الجهالة لظنهم ان الشعاع جسم ونحن نتحقق خطاءهم في
هذا وذهب ديمقراطيس واتباعه الى ان الاجسام المنقسمة
بالفعل منكسرة بالفعل منتهية الى اجسام صغار تقبل الانقسام
الوهمي

[illegible] المتكلمين على تركبها
من المتناهية فيما عرفت بها واما حجج الاوايل على قبولها الانقسام
الغير المتناهي فضعيفة الا انه قد اصاب المحققون منهم خصوصا
وعندي ان الاجزاء المتفقة في الجسم متخالفة في الاشكال فاذن يلزمها
الانقسام فهو اما الانقسام الانفكاكي او عدمه والثاني فاسد
والاول ... فاذن الاول هو الحق وذهب الاوايل الى ان لفظ الجسم
مشترك بين معنيين احدهما الكم المتصل القابل لذات التقسيم في
الجهات الثلث وهو الجسم التعليمي وهو عرض والثاني الجسم
الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض
والعمق وهو محل الاول يعنون بالجوهر غير ما يعني به المتكلمون وسياتي
بيان مرادهم منه وهذا عندهم مركب من الهيولى وهي الجوهر القابل
ومن الصورة وهي الجوهر المتصل لذاته واستدل عليه الشيخ في
الهيات الشفاء بوجهين احدهما ان الجسم قد ثبت انه متصل ويعرض
له الانفصال والمتصل لا يقبل الانفصال والا لكان الشي قابلا لعدمه
فلا بد من شي قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى الثاني ان
الجسم من حيث هو متصل هو بالفعل ومن حيث هو مستعد اي
استعداد كان فهو بالقوة والذي له الفعل غير الذي له القوة اعني
الهيولى وهذان ضعيفان اما الاول فلانه مبني على اتصال الجسم
والمتكلمون قد منعوا انه مركب من الاجزاء وايضا فهو مبني على نفي
الانفكاك ايضا فانه مبني على كون الاتصال امرا مقوما للجسم
غير عارض له واما الثاني فلانه مبني على ان المتصف بالقوة والفعل

متغاير وهو حق لو كان القوة لشيء والفعل لآخر لكن الذي علم اولاً ان
الشيء متصفاً بالقوة بامر ومتصفاً بالفعل بامر آخر لم يلزم منه التغاير
وايضاً فانه يرد على الهيولى تذنيب قالوا فالمادة
لا يجوز ان تفارق الصورة واستدل عليه في الهيات الشفاء بوجوه
احدها ان الهيولى لو فرضت خالية عن الصورة فاما ان تكون ذات
وضع او لا تكون والاول باطل والا لانقسمت الى هيولى اخرى وتسلسل
والثاني باطل لانها عند الاقتران صارت ذات وضع او لا تكون والاول
باطل فلا بد لها من حيز تكون اولى بها من غيره فالاولوية ان حصلت
قبل المقارنة فهي وضعية او بعدها لم يجب تخصيصها بحيز دون آخر
والكائن المخصص بسبب وضع سابق وههنا فرضناها
مجردة الثاني ان الهيولى ان كان وجودها وجود قابل
وجب وجود المقبول دائماً معها والا لاختلفت القبول وان كان لها
وجود خاص فلا تكون هي الهيولى وهذان ضعيفان اما الاول
فلانه جاز ان يكون مع عدم المقارنة اولى ببعض الاحياز عند اتصافها
بالصورة وتكون تلك الاولوية حاصلة بسبب امور عارضة لها.
سلمنا انها لا تكون اولى لكن لم لا تحصل في الحيز باختيار الفاعل وسلمنا
لكن يجوز ان تحصل الاولوية بعد الاقتران قوله انها لا تخصص
بحيز دون آخر اذ لا وضع قلنا لا نسلم عدم التخصيص وما
ذكرتم بانحصار المخصص في الوضع سلمنا لكن هذا يدل على امتناع
اقتران المجرد بالصورة اما على امتناع تجرده عن مقارنة فلا
واما الثاني فلانا نقول قبول الهيولى الشيء لا يستلزم وجود المقبول
دائماً

دائماً اما لو قيل الكل من ههنا الى العنصريات على قولك لكان احق. تذنيب
وحكموا ايضاً بهذا الحكم كلياً وذلك لان الصورة دائماً قابلة
للانقسام فدائماً لها الهيولى ولان الصورة لا توجد الا متناهية متشكلة
ويستحيل ان يعرض الشكل لها لذاتها والا لاستوت الاجسام في
الشكل وكذلك ان جعل الفاعل لانه متساوي النسبة الى الكل فلا
بد من مشاركة المادة واستحسن بضعف هذين البرهانين. تذنيب
وادعت تلازمهما فلا بد من علية منهما او مستغنيان بخارج على وجه
يقتضي تعلق احدهما بالاخرى وهذا حق فالعلة لا يجوز ان تكون هي
الهيولى لانها قابلة ولانها مشتركة في العنصريات فان كانت هي الصورة
فلا تكون مطلقة بل ان كانت فشريكة لان المطلق يعدم المعلول بعدمه
فيجب ان يكون الهيولى هيولى هذا اختلف. تذنيب
الصورة الجسمية لا تكفي في تقويم المادة بل لا بد من صورة اخرى نوعية لان
الاجسام لا تخلو اما ان تكون قابلة للتشكل اما بعسر واما بسهولة
واما ان لا تكون قابلة له فالاختلاف في هذه المعاني لا يعود الى
الهيولى القابلة ولا الى الصورة المشتركة ولا الى الفاعل المتحد فلا بد
من امر آخر هو صورة يختلف نوعيات الاجسام بها ولانها تختلف
في استحقاق الامكنة التي تختلف في المقتضيات. تذكير ولما
انساق الكلام الى هنا فخليق بنا ان نجدد عهداً بذكر براهين
لقواعد سلفت لهم نافعة فيما مضى وسيأتي ذكر شكوكهم وحلها
فاعلم ان الهيولى مشتركة في العنصريات برهانه ان
الاجسام العنصرية يتكون بعضها من بعض كعنصر النار المنفصلة عن
الشعلة عندنا والغمام المحاذي بالنار المنفصلة ومن انكر التكون والفساد

فيغالط لانه من الحيثيات فاعلم ان الفاعل لا يكون
قابلا وهذا وان كان خليقا ان نذكره فيما بعد لكن لما انجر الكلام الى ما
قبله وما بعده احتجنا ذكره ههنا برهان ان الفاعل
من حيث ان الفعل صادر عنه واجب عنه ومن حيث ان الفعل مقبول
له ممكن والشي الواحد لا يكون نسبته الى الشي الواحد نسبة
امكان ووجوب فهما مختلفان وهذا فاسد لان الامكان انما هو
للفاعل من حيث انه قابل والوجوب له من حيث انه فاعل وهو من حيث هو
هو واحد فالحاصل ان تكثر الحيثيات لا يقتضي تكثر الاجزاء فان قلت
سلمنا بيان من الشكل الثاني هكذا الفاعل من حيث انه فاعل يجب له
الاثر والقابل من حيث انه قابل لا يجب له الاثر من حيث انه فاعل لا يجب
له الاثر ينتج فالفاعل من حيث انه فاعل مغاير للقابل من حيث انه قابل
قلت النتيجة حق ولكنه غير محصل للمطلوب لان المطلوب هو ان ماهية
الفاعل من حيث هي غير ماهية القابل فان كان المطلوب ان الفاعل من حيث
انه فاعل غير القابل من حيث انه قابل سلمناه ولا يمشي لكم مباحث بنيتموها على
هذه القاعدة شك قيل الصورة لا يكون علة للهيولى
لانها حالة فيها والحال محتاج جواب ان الصورة علة
للهيولى وعلة للحال بعد وجود الهيولى من غير احتياج في قوامها
اليها وايضا الحال هو المتشخص والعلة هي المطلقة فلا دور اخر
قيل التلازم لا يقتضي العلية كالمضافين جوابه انه لولا
علية احدهما للاخر لامكن فرض كل واحد منهما مع عدم الاخر فلا تلازم
والمضافان بينهما علية ولا دور لان كل واحد يفتقر الى ما لا يفتقر اليه
الاخر وفي الاخير نظر اخر قيل الصورة تعدم والهيولى
باقية

فيجب ان لا يكون علة لوجوده لان المعدوم ليس بعلة وما هو علة
لا يعدم اذ المعدوم الصورة المتشخصة والعلة الصورة الكلية
وهي باقية تتمة ذهب ابو البركات البغدادي الى
ان الجسم واحد في نفس الامر ليس بمركب من الاجزاء ولا من الهيولى و ا
لصورة ونقل هذا المذهب عن الاوائل وقال انهم يعنون بالهيولى
الجسم من حيث هو ويعنون بالصورة الصور النوعية اعني النارية
والمائية وغير ذلك والى هذا المذهب ذهب صاحب المطارحات
وذهب النظام والنجار وضرار الى ان الجسم مركب من اعراض
هي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهو في غاية السخافة فان الاعراض تفتقر الى المحل الذي هو الجسم
والجسم يفتقر الى اجزائه فلو كانت هذه الاعراض هي اجزاء الجسم لزم
تقدم الشي على نفسه بمرتبتين وايضا الاجسام متساوية في الجسمية
ومتباينة بهذه الاعراض وهو انما لما وجدوا الجسم لا ينفك عن هذه
الاعراض جعلوه عبارة عنها فالغلط نشأ لهم من اخذ لازم الشي
مكان ذلك الشي فهذه المذاهب خلاصة ما دونه من دون
الاولين

في قدم الاجسام وحدوثها

القطب الثاني في احكام
الاجسام وفيه مسائل مسألة اختلف الناس
في حدوث الاجسام فذهب ارباب الملل الى حدوثها
وذهب ارسطو وثامسطيوس وابو نصر وابو علي
واتباعهم الى ان الاجسام السماوية قديمة وان هيولى الاجسام
العنصرية قديمة ايضا واما صورها الجسمية والنوعية فحادثة

وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب انكساغورس وفيثاغورس
وسقراط وجميع الثنوية وغيرهم الى ان مادة العالم قديمة ثم قال بعضهم
تلك المادة جسم اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هوا او زعم
بعضهم ان ذلك الجسم هو الماء واخرون انه النار وانكساغورس قال
انه الخليط وهو اجسام صغار غير متناهية من كل نوع من الانواع
عدد من تلك الاجزاء غير متناه اذا اجتمع من اجزاء نوع من الانواع
منها اجزاء ظهرت للحس وديمقراطيس قال ان اصل العالم اجزاء
كثيرة كرية الشكل لا تنقسم فكا وتنقسم وهما وهي متحركة لذاتها فاتفقت
في بعض حركاتها ان تصاكت فحصل منها هذا العالم والثنوية قالوا
اصل العالم النور والظلمة وفيثاغورس قال مبادي العالم هي
الاعداد المتولدة عن الوحدات والوحدة قائمة بنفسها فاذا عرض
للوحدة وضع صارت نقطة ومن اجتماع نقطتين تتولد الخط ومن
اجتماع خطين السطح والجسم من اجتماع سطحين لنا على الحدوث
وجهان الاول انها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة
او ساكنة والقسمان باطلان اما بيان انها متحركة فلوجوه الاول
ان الحركة ماهيتها المسبوقة بالغير وهو ينافي الازلي الثاني
ان الحركات كل واحدة منها حادثة قد تقدمه عدم فمجموع عدماتها
سابق على وجودها فان حصل معها في الازل حركة لزم ان يستوي
السابق والمسبوق هذا خلف وان لم يحصل كانت حادثة
الثالث ان حركة ما من الحركات ان كانت ازلية وكانت
غير مسبوقة فهي اول الحركات فانتهت وان كانت مسبوقة كان
الازلي مسبوقا وان لم يكن شي من الحركات ازليا فالمجموع حادث وهو

فيحصل المطلوب الرابع لو كانت الحركات غير متناهية
لكان اليوم موقوفا على انقضاء ما لا يتناهى الخامس نفرض
من اليوم الى الازل جملة ومن خلق آدم الى الازل اخرى ونطبق فاما ان
يتناهيا فيكون المتناهي مساويا لما هو محال واما ان يختلفا في
الازلي والكل حادث واما بيان انها ليست ساكنة فلانها لو كانت
ساكنة لزم ان لا تتحرك والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
السكون صفة ازلية فلا يعدم لما ثبت ان الازلي يستحيل عدمه واما
بيان بطلان التالي فلان الحس دل عليه والخصم ساعد عليه
ايضا فان الاجسام البسيطة موجودة والوضع بمعنى المقولة لها
غير واجب فيمكن زواله فيصح الحركة ولان معنى السكون هو اللبث
اكثر من زمان واحد مما هيته تقتضي تقدم شي من الزمان عليه والازلي
لا يتقدمه زمان واذا ثبت ان الاجسام لا تخلو من الحركة والسكون
ومعهما يستحيل ان يكون ازلية فهي حادثة فان قيل هذه المقدمة
مبني على وجود المكان وهو ممنوع سلمنا ثبوت المكان لكن نمنع
بيانه ان الخصم في اول زمان وجود غير متحرك وغير ساكن سلمنا لكن نمنع
استحالة وجود الحركة في الازل قوله في الاول الحركة معناها المسبوقية
والازل ينافيها قلنا هذا الكلام مبني على تفسيركم الحركة بما
ادعيتموه والخصم لا يساعدكم على هذا قوله في الوجه الثاني
مجموع العدمات سابق على الحركات قلنا العدم نفي محض فلا يصح
وصفه بالسبق سلمنا لكن لم تدعون ان مجموع العدمات سابق على
مجموع الوجودات او على نوع الموجودات او على كل واحد واحد الاول
والثاني ممنوعان والثالث مسلم ولكن لم قلتم انه اذا كان سابقا على كل

واجب كان ثابتا على المجموع ثم ما ذكره من تمثيله بالسبق
ان اردتم السبق الزماني افتقر الى ثبوت زمان وان اردتم غيره فلم
سلمتم قوله في الوجه الثالث ان كانت حركة ما ازلية انتهت
الحركات وان لم يكن شيء من الحركات ازليا فالكل حادث قلنا
نعني بقولكم ان لم يكن شيء من الحركات ازليا كان الكل حادثا ما السلب
الكلي او السلب عن الكل فان عنيتم الاول التزمناه ولكن
الملازمة ممنوعة وان عنيتم الثاني لم يكن الملازمة ثابتة لانه لا يلزم
من عدم كون شيء من الحركات ازليا ان يكون الكل حادثا قوله
في الوجه الرابع اليوم موقوف على انقضاء ما لا نهاية له قلنا هذا
يفهم منه معنيان احدهما ان اليوم والحوادث كلها معدومة في
ثم ان اليوم في ذلك الوقت يحكم عليه بامتناع الوجود الا بعد انقضاء
الحوادث والثاني ان اليوم لا يوجد حتى يوجد امور متتالية لا تتناهى
في الماضي فان عنيتم الاول سلمنا استحالته لكن لا نسلم ان الحوادث
لو كانت غير متناهية لتوقف وجود اليوم على انقضائها بذلك المعنى
وان عنيتم الثاني سلمنا لزومه ومنعنا استحالته فانه هو المتنازع
قوله في الخامس يفرض جملتين احدهما انقص من الاخرى ونطبق
بينهما قلنا التطبيق انما يفرض في امور محصلة مرتبة ترتيبا عقليا
او وضعيا اما المعدومات فلا يصح فرض التطبيق فيها سلمنا
صحة الدلائل على استحالة وجود الحركة في الازل لكن معنا ما
يعارضه وهو ان الحركة لو كانت ممتنعة في الازل لكان امتناعها
اما ان يكون لذاتها فكان يجب ان لا يوجد هذا خلف واما ان تكون

يكون لجزئها فان كان واجب الوجود استحال وجودها ايضا
وان كان ممكن الوجود انتهى الى واجب الوجود او تسلسل وهو
محال سلمنا انها ليست متحركة فلم لا يكون ساكنة قوله لو كانت
ساكنة لما تحركت لان القديم لا يجوز عدمه قلنا انه محتاج الى بيان
مقدمة هي ان السكون وجودي حتى تم هذا الاستدلال والاوائل
منعوا من وجوده سلمنا انه وجودي لكن يجوز ان يكون وجوده مشروطا
بشرط عدمي ازلي فاذا زال ذلك العدمي زال سلمنا ذلك لكن
لا نسلم جواز عدم السكون قوله الحس والتسلم يدلان عليه
قلنا الحس لا يدل على الحكم الكلي فانه يجوز وجود جسم غير محسوس
وهو ساكن فلا يتم كليتكم المحصورة والجواب قوله
وجود المكان ممنوع قلنا كل عاقل يحكم بان كل جسم فانه يشار اليه
اشارة وصفية وتحقيق ماهية المكان سيأتي قوله الجسم في اول حدوثه
غير متحرك ولا ساكن قلنا ذلك لا يضرنا لانا نجزم بذلك في الجسم
الباقي قوله على الاول هذا بناء منكم على نفي الحركة قلنا هذا
صحيح ونحن ندعي ان الحركة بعد التسليم يمتنع خلو الجسم
عنها وعن السكون قوله على الثاني ان العدم نفي محض لا يصح وصفه
بالسبق قلنا لا نسلم انه اذا كان نفيا استحال وصفه بالسبق
فانا نعلم قطعا ان الحادث قد سبق عدمه قوله يدعون السبق
على كل واحد او على المجموع قلنا على المجموع لكونه حاصلا على
كل واحد فان كل واحد من الحركات اذا كان مسبوقا بالعدم
فالمجموع كذلك لاستحالة وجود الكل بدون الاجزاء والنوع ايضا
كذلك لاستحالة وجوده الا مع شخص ما فلو وجد وجد النوع ازلا

لوجد شخص ما ازلا قوله ان ارتسم السبق الزماني في العدم يستدعي
ثبوت الزمان قلنا نعني به السبق الذي يكون كسبق بعض اجزاء
الزمان على بعض قوله على الثالث انه نقيض السلب الكلي بمعنى
اللادائمة قلنا اللادائمة حقة لكون الحدوث اذا صدق على كل واحد
صدق على المجموع قوله على الرابع نوقف الحكم على استقصاء الحوادث
يتهم منه معينا قلنا نعني الباقي واستحالته قطعية قوله التطبيق
انما يكون مع الحصول والترتب قلنا الترتب حاصل فان الزمان
ذو اجزاء مترتبة وايضا كل حادث سابق على معين للاحق والحصول
ممنوع اشتراطه في التطبيق فان التطبيق امر يعتبره العقل والجواب
عن المعارض ان الحركة تقتضي امتناع وجودها ازلا لا عدم الازلية
قوله يفتقرون الى بيان وجود الكون قلنا سيأتي قوله يجوز
اشتراطه بعدمي ازلي قلنا العدمي لا يكون جزءا من العلة قوله
الحس لا يعطي الحكم الكلي قلنا هذا حق ولا اعتمادنا الا
على البرهان المذكور الوجه الثاني ان نقول العالم ممكن وكل
ممكن محدث فالعالم محدث والصغرى ستاتي في باب الوحدانية
وبيان الكبرى ان التأثير اما ان يكون حال البقاء وهو محال
والا لكان تحصيلا للحاصل او حال العدم او الحدوث وكيف كان
حصل المطلوب والقسم الاول من المنفصلة مشكل احتج القائلون
بقدمه بوجوه اقواها ان كل ما يتوقف عليه الايجاد ان كان ازليا
كان العالم ازليا والا لكان حدوثه في وقت دون آخر يتوقف على امر
كان ما فرضناه ازليا ليس بازلي وان كان لا لامر رجح الممكن لا لمرجح وانه

كان حادثا ايضا لتسلسل الثاني لو كان العالم حادثا لكان المتقدم
الباري تعالى عليه فاما ان يتقدم بوقت او باوقات متناهية فيكون الباري
حادثا او باوقات غير متناهية فيلزم قدم الزمان وتوقف العالم على
انقضاء ما لا يتناهى وكل هذا خطأ بيّن الثالث الزمان
قديم فالعالم قديم بيان الاول انه لو كان حادثا لكان حدوثه
بعد عدمه بعدية زمانية فيكون الزمان موجودا قبل وجوده هذا
خلف وبيان الشرطية ان الزمان مقدار الحركة على ما يأتي والحركة
عرض مفتقر الى الجسم فيكون الجسم قديما الرابع المادة قديمة
فالعالم قديم بيان الاول ان كل ممكن على الاطلاق فامكانه زائد على
ذاته اذ هو نسبة الوجود اليه وهو عرض لان النسب اعراض يحتاج
الى المحل ومحله لا يكون هو الحادث لانه ممكن قبل وجوده فمحله هو الهيولى
فلو كانت الهيولى حادثة لافتقرت الى هيولى اخرى ويتسلسل وبيان
الشرطية ان الهيولى لا تتقوم بغير صورة على ما سيأتي ومجموع الهيولى
والصورة هو الجسم فالجسم قديم الخامس العالم حادث
حدث عن ذاته تعالى من غير شرط والا لزم الافتقار وذاته ازلية
فالعالم كذلك السادس وجود العالم جود فلو كان
حادثا لكان الله تعالى تاركا للجود السابع العالم
صحيح الوجود في الازل والا لزم انقلاب الممتنع واذا كان كذلك
كان واجب الوجود في الازل لانه لو كان حادثا لاستحال ان يكون
ازليا وقد فرضناه صحيح الازلية هذا خلف والجواب
عن الاول من وجوه احدها انه يعارض الاول بقوله يلزم ايجاد العالم
في الازل قلنا لا نسلم فان هذا في حق الموجب اما المختار فلا فان

المختار يخصص احد الامرين لا لامر اعتبر بالعطشان والهارب
من السبع هذا جواب الوجه الثاني ان العالم محال في
الازل فلهذا تخلف وجوده عن وجود الله تعالى الثالث ان
القبلية والبعدية لا تعقل الا مع وجود العالم فاذا كان معدوما استحال
ان يقال تخصص الحادث بوقت دون وقت الرابع ان علة
تخصيص ايجاد العالم بوقت دون وقت هو ارادته تعالى او مصلحة العالم
الخامس المعارضة بالحوادث اليومية فان هذه
الشبهة واردة فيه مع ان حدوثها قطعا والجواب عن الثاني
ان التقدم والتاخر لا يشترط فيه الزمان على ما مر ويجوز ان يكون تقديريه علية
ما فات بتقديرية لا وجودية وهذا هو الجواب عن الثالث وعن الرابع
ما اسلفناه من كون الامكان امرا ذهنيا فلا يستدعي المحل وعن
الخامس ان الانفكاك ممنوع ولا يلزم من توقف العالم على شرط
انفكاك المؤثر ولو سلم ان الحدوث لذاته لكن لا نسلم المقارنة لايجاد
وعن الثاني ان العالم اذا كان يستحيل الوجود في الازل استحال
ان يقال انه تعالى متروك للجود وعن السابع ان العالم ان نظر الى
ماهيته حكم عليها بالصحة دائما ولا يلزم من الصحة الوجوب وقوله
ولو كان محالا لما استحال ان يكون ازليا قلنا هذه الاستحالة جاءت
من قبل اعتبار الحدوث مضموما الى الماهية بقيد الحدوث استحال ان
يكون ازليا والا لزم انقلاب الحقائق مسئلة الاجسام
متماثلة عند الجمهور من المتكلمين لا اشتباه بعضها ببعض خلافا لعند العاقل
في الاعراض ولانها تتساوى في قبول الاعراض وهذا الحكم مشترك لا
بد له من علة مشتركة وهي الجسمية ولان معنى الجسم الحاصل في الحيز
والاجسام مشتركة في هذا المعنى ولان الجسم يخالف العرض فلا بد
للمخالفة من صفة وهي اما كونه جسما او متحيزا او ضم تعلق بمعنى له بالفاعل والكل

فهو محل باطل لا الادليين الصفة المتعلقة بالمعنى فلانها متجددة
والعالم لم يتجدد فلا يكون علة له واما الفاعل فلانه لا يؤثر الا
الوجود وهو متماثل والكل ضعيف اما الاول فلان الاشياء المختلفة في
الحقيقة قد تتشابه في الحكم وبالعكس واما الثاني فلانا لا نسلم اشتراك الاجسام
في قبول الاعراض سلمنا لكن الحق عندنا ان الامور المتماثلة قد تعلل
بمختلفات واما الثالث فهو خطأ احد وادلة لازم الشيء جعلوه
نفس ذلك الشيء واما الرابع فلان كل جسم يخالف العرض بحقيقته
المعينة فان رجعوا الى الاول من ان التساوي لا يعلل بالمختلف رجعنا
نحن الى المنع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقع الاختلاف بالفاعل وحصرهم تاثير
الفاعل في الوجود ممنوع وذهب النظام الى انها مختلفة والاجسام كل
منها قابلة لما يقبله الاخر فيكون النار قابلة للبرودة وهي حارة هذا خلف
والجواب ان النار تقبل البرودة حال كونها حارة ولا استحالة
في ذلك انما المحال اتصافها بهما واما الاوايل فانهم ذهبوا
الى ان الاجسام مشتركة في الجسمية وهي متماثلة فيها ثم تتعدد ذلك
تختلف بصور اخرى طبيعية واما الموالد فانها مشتركة في العناصر
ومختلفة في الافلاك وقالوا الا ان حد الجسمية شامل للكل فيجب استواء
الكل فيها مسئلة لا اشكال في صحة بقاء الاجسام ونقل
عن النظام خلاف ذلك وتاول المتاخرون له ذلك باحتياجها
حال البقاء الى الفاعل فظن الناقل انه يقول انه يجددها حالا
فحالا والدليل على ذلك انها ممكنة الوجود في الزمان الاول فتستمر
على ذلك والا لزم انقلاب الحقائق ولو جح في هذا المطلب الى
دعوى الضرورة كما رجع اليه الاوايل كان اولى مسئلة

الداخل محال فان الجسدين اذا اجتمعا يصرح العقل بان مجموعهما
ازيد من احدهما وجماهير المتكلمين اعتمد وا في ذلك على انهما لو
تداخلا لم يبق بينهما الامتياز الذاتي والعارضي فيفضي الى الاتحاد
ونقل عن النظام انه جوز التداخل وكذلك نقل عن بعض الاوايل
مسألة الاجسام مرئية وقد منع الاوايل ذلك عنها
انهم قالوا ان المرئي بالذات هو اللون والضوء وما عداهما فهو مرئي
بتبعهما ولا حاجة في هذا المقام الى الاستدلال لا اجتماع المكلفين
بانا نري الطويل العريض العميق وهو عبارة عن الجسم فان الطول لرجل
في جزء احد لزم انقسامه وان كان في اكثر لزم قيام العرض بمحلين مسألة
الاجسام متناهية وخالف فيه بعض الاوايل ومعتمدهم استدلالا
تباني المثلث اذا امتد الى غير النهاية فان البعد بينهما لا يتناهي مع كونه
محصورا بين حاصرين وبين خطين احدهما لا يتناهي والاخر يتناهي زوال
المتناهي من الموازاة الى المسامتة يحدث نقطة المسامتة هي اول النقط
ولا اول لان كل مسامتة تحاسه مسبوقة باخري فوقانية ولا يتمسى هذا
البرهان الا بعدم الجوهر وخوه ومن استدلالهم برهان التطبيق
وهو فرض خط متناهي من جهة دون اخرى وقطع من الجانب
المتناهي منه قطعة ثم فرض انطباق الاول من الخط القابل على الاول من
الناقص فان امتدا متساويين تساوي الوجود الزايد وعدمه وان
تفاوتا تناهيا وصاحب المعتبر لم يلاحظ نه تحير في التطبيق فقال
كيف يمكن التطبيق مع انه يستحيل جر الغير المتناهي الناقص بحيث
يحاكي طرفه طرف القابل احتج المخالف بانه خارج العالم تمتاز
فيه جانب عن جانب فان الذي يلي القطب الشمالي مغاير للذي يلي القطب
الجنوبي

٢٢

لا يحتمل ما لم يحصل الجسم فيه لامتناز فيه وايضا لو فرضنا هذا العالم
الا مما هو عليه وجب ان يكون ثم من الاحياز اكثر مما هي الان وكذلك
لو فرضنا العالم اكبر من هذا المفروض بذراع كانت الاحياز اكثر
بذراع فثم احياز متعدده فهي كم وايضا الجسم حقيقة كلية لا يمتنع بنفس
تصورها من الشركة الغير المتناهي فحصول ما لا نهاية له من الاجسام
ممكن والجواب عن الاول والثاني انها مجرد اوهام
كاذبة وعن الثالث ان الشركة وان احتملها ماهية الجسم لكن الامتناع
منها حصل من خارج المفهوم مسألة ذهب جمهور الاشاعرة
الي امتناع خلو الاجسام عن الالوان والطعوم والروايح والحر
خلافا لذلك هذا فان الهوا لا لون له ولا الراينا ولا طعم
ولا رايحة والافلاك كذلك والاشاعرة لم يجوزوا عدم
الجواهر عند اجتماع الشرايط لم يلزمهم هذا نعم يحتاج ان
نطعن في اصلهم هذا حتي يتم استدلالنا وسياتي ابطال اصلهم
احتجوا بان الجسم قابل للالوان فيجب اتصافه بها او بضدها
وبقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده
والجواب عن الاول الطعن في كلية قولهم الجسم قابل
للالوان سلمنا لكن قولهم يجب الاتصاف بالمقبول او بضده ممنوع
وعن الثاني المطالبة بالجامع وكذلك عن الثالث والمنع في الاصل
مسألة كل جسم متحرك فانا نشاهد انتقاله وبعلم
بالضرورة انه ينتقل من جهة الي جهة ومن مكان الي مكان والمنتقل
اليه وعنه يطلق عليه الجمهور المكان والحيز فمكان الشيء هو الذي
يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة وتستقر عليه فيجعلون الارض مكانا

المستقر عليها والمتكلمون قالوا المكان هو الفضاء وهو موهوم عند
وبعض صرح وجماعة من الاوايل نفوا وجود المكان والحرث منهم
حكموا بوجوده احتج النفاة بانه لو كان موجودا لكان اما ان
يكون جوهرا فان كان متحيزا لزم التداخل وعدم تناهي الابعاد والدور
وان كان كل من المتحيز ومكانا صاحبه فان الحاصل حينئذ دايرة
بينهما وان كان مفارقا استحال ان يوصف الجسم بالانتقال عنه
واليه فان المجرد لا يتميز وضع حتى يحصل له القرب من الاجسام
والبعد عنها وان كان عرضا لزم الدور فان المكان حينئذ يفتقر
الى المتمكن والمتمكن يفتقر الى المكان ولان العرض ينتقل بانتقال محله
والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن وايضا المكان ان كان جسما لزم التداخل
وان كان غير جسم استحال مساواته للجسم وهو خلاف ما عليه
المثبتون للمكان وايضا الانتقال كما يكون للجسم فكذلك يكون
للخط والسطح والنقطة فان كان الانتقال هو الموجب لوجود
المكان وجب ان يكون لهذه الاعراض مكان ومكان النقطة نقطة
فلم كانت احدى النقطتين اولى بان يكون مكانا للاخرى من العكس
والمثبتون قالوا العقل يعلم بالضرورة انتقال الجسم من شيء الى غيره
حين الحركة وليس ذلك الشيء جوهرا ولا كيفا ولا كما ولا شيا من
المعاني الباقية حال الحركة فلا بد من شيء اخر كان الجسم حاصلا
فيه اولا ثم انتقل عنه ثانيا وهو المسمى بالمكان وايضا فانا
نجد الجسم يفارق ويعقبه اخر والبديهة حاكمة بان ههنا
المعاقبة على شي هو الحيز الذي يثبت للاول ثم اجابوا
عن الاول بان المكان عرض حال في غير المتمكن فلا يلزم المحذور وعن
الثاني

الثاني وهو انه مساواته في الحقيقة غير معتبرة بل هي مستعملة هاهنا على سبيل
المجاز والمعنى بها اختصاص المكان بالمتمكن حتى يكون مساويا
لنهايته وعن الثالث ان الشك انما يلزم لو قيل الانتقال سواء
كان بالذات او بالعرض يحوج الى المكان وليس كذلك ثم ان
المثبتين للمكان من الاوايل اختلفوا في ماهيته فذهب بعضهم
الى انه الهيولى فان الهيولى قابلة للتعاقب والمكان كذلك
وذهب بعضهم الى انه الصورة فان الصورة حاوية
والمكان كذلك وهذان المذهبان فاسدان فان المكان يفارقه
المتمكن بالحركة والشي لا يفارق اجزاءه وما احتجوا به فهو عقيم
فان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتج والمحققون من الاوايل
اختلفوا فذهب قوم الى انه البعد فان من ظن في الاناء الخالي
للماء ابعادا مقطوعة باسره وان الاجسام تتعاقب عليها
وبادي نظر الاكثر الى ان هذا مشهور ومفطور عليه البديهة
وذهب اخرون منهم الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي
قال اصحاب البعد لو كان المكان سطحا لكان الحجر الواقف
في الماء والطاير الواقف في الهوا متحركين والتالي باطل والمقدم مثله
والشرطية ظاهرة فان الحركة انتقال من مكان الى مكان وايضا
المكان لا يتحرك ونهايات الاجسام تتحرك وايضا فالمشهور عند الجمهور
وصف المكان بالفراغ والامتلاء ولا يوصف السطح بذلك وايضا
القول بالبعد يقتضي ان يكون كل جسم في مكان وليس كذلك القول بالسطح
اجاب الشيخ عن الاول بان الحركة ليست استبدال المكان
مطلقا بل هي عبارة عن استبدال الاكوان ويكون المتحرك مبدا الاستبدال

فالجزو الطيه ليسا متحركين والجسم (؟) الذي ليس بينهما الملاصق ملاصق
الجسم لسطح واحد ولا استبعاد في ان يكون جسم غير متحرك ولا
ساكن فان المحيط ليس متحركا ولا ساكنا والجسم الماخوذ في ان الحركة
ليس متحركا ولا ساكنا وان عني بالحركة ما يكون مستبدلا بالامكنة
سوا كان هو مبدا الاستبدال او غيره قلنا هذا الجسم متحرك
وان عني بالسكون الهية الحاصلة للجسم الى الاجسام الثابتة
كان هذا ساكنا وبالجملة هذا بحث يختلف باختلاف الاصطلاح وعن
الثانية ان الصغرى ممنوعة اللهم الا ان نعني بالحركة الحركة الدائمة
فيكون الكبرى كاذبة وعن الثالثة انها مبنية على عادات الجمهور
وهي غير حجة في العقليات وعن الرابعة انها تامة على تقدير وجوب
ان يكون كل جسم في مكان وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان المكان
هو البعد حينئذ ولم لا يكون امرا ملازما للبعد ثم احتج الشيخ
على ابطال البعد الذي بين طرفي الاناء ان كان بابا حال وجود
المتمكن فيه لزم التداخل وان يكون البعد الشخصي متعددا لانه لا
معنى للبعد الشخصي الا هذا الذي بين طرفي الاناء فلو اخذ شكله
فيه الفعل لجاز ان يكون الجسم الواحد ليس مع احد وان لم يكن
المتمكن غير متمكن لانه ليس موجودا في المكان فان الوجود في المكان
يستدعي وجود المكان مذهب القايلون بان المكان
بعد اختلفوا فمنهم من جوز تخلوه عن الاجسام وهم الاكثر وانهم على
ذلك اكثر المتكلمين ومنهم من منع احتج المجوزون بوجهين
الاول ان الجسم اذا تحرك فان تحرك الى مكان فارغ فهو
المطلوب

٢٤ الطلب وان كان في مكان ملئ فالجسم المالي للمكان ان لم يتحرك
لزم التداخل وان تحرك الى مكان الاول لزم الدور والا فالى غيره لزم ان
يتحرك العالم بكليته عند حركة البقة الثاني ان الصفحتين
الملاصقتين اذا ارتفع احدهما عن الاخرى كان الوسط خاليا حال الرفع
اجاب المانعون عن الوجهين بثبوت التخلخل والتكاثف
الحسيين واحتجوا على الاستحالة بوجوه احدها ان الخلا
متقدر فان الذي بين طرفي الطاس اقل من الذي بين طرفي البلد فهو
اما كم او ذو كم وكيف كان فلا بد من حجم الثاني ان البعد
الخالي متناه وكل متناه متشكل والشكل لا يعرض لطبيعته والا
لتساوي بل انما تعرض له من خارج طبيعته فيكون طبيعة البعد منفعلة
والانفعال انما يكون للمادة فيكون الخلا ملا وهذه الحجة عول عليها
افلاطون الثالث ان الخلا على تقدير ان يكون بعدا متشابها
او عدما صرفا استحال ان يكون فيه اختلاف واذا كان كذلك
استحال ان يكون فيه تحرك الجسم من مكان الى غيره وان يسكن في مكان
دون غيره والا لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح الرابع
لو كان الخلا موجودا لكانت الحركة فيه واقعة لا في زمان والتالي
باطل لما تقدم مثله بيان الشرطية ان الحركة لو وقعت في زمان فلنفرض
ملا يتحرك فيه ذلك المتحرك بعينه فيجب ان يقطع تلك المسافة المعينة
في زمان اكبر ولنفرض ملا اخر ارق من الملا الاول يكون نسبته اليه
نسبة الحركة في الملا الى الحركة في الخلا فيتحرك المسافة بزمان مساو
للحركة في الخلا وان فرضناه ارق من هذا كانت الحركة اسرع فيكون
الحركة مع العاوق او اسرع منها هذا خلف وبيان بطلان التالي ما سنا

كهي مع العاوق

محيط به الجهات المجاورة عن الاول بطلان البعد حو فيهما
فان العقل يفرض وجود جسم بين طرفي العالم ووجود آخر بين
طرفي الملأ فيحكم بان احدهما الى الاخر والبعد للجسم المفروض
لا للخلا الذي بين الاجسام وعن الثاني ان الشكل يعرض للبعد
بسبب الجسم الحادي له او بسبب الفاعل المختار وقولهم الاستحالة
انما يكون للشيء لم يتم عليه برهان وعن الثالث ان الخلا مختلف بحسب
نسبته الى الاجسام المجاورة فان الخلا الذي يلي السما مغاير للذي
يلي الارض وعن الرابع ان الحركة بنفسها تستدعي قدرا معينا من
الزمان ومع المعاوق قدرا آخر والمحال الذي ذكرتموه انما يلزم على
تقدير ان يكون استحقاق الزمان بسبب المعاوق لا غير اما اذا
جعلنا بعضه بسبب الحركة والآخر بسبب المعاوق سقط الكلام
بالكلية هـ مسئلة قال الاوائل الجهة مقصد المتحرك ومتعلق
الاشارة فيكون موجودة ذات وضع وهي غير منقسمة والا لكان المتحرك
الواصل الى منتصفها ان قطع الجهة فالجهة ما وراءه وان كان طالبا
لها فالخلف ليس بجهة بل طرف الامتداد وهي طبيعية وغير طبيعية
والطبيعية بيان الفوق والسفل وغير الطبيعية كثيرة بحسب
الاطراف ولا بد من محدد تتميز به الجهتان الطبيعيتان ويكون
محيطا لان المحدد ثابت بنفسه وغير المحيط يتحدد به القرب
دون البعد فالمحيط يتحدد القرب بالمركز يتحدد البعد واصول
هذا الدليل فاسدة فانه على تقدير تسليم الجهات وتميز
بعضها عن بعض يكون الله هو الفاعل المختار يميز
قالوا

فلم لا يجوز ان يكون محددا بسيطا لان المركب يتقدم الجهة
على اجزائه المتقدمة عليه فيدور واذا كان بسيطا لم يتغير وضعه
فيتحرك على الاستدارة ويمتنع ان تكون حركته مستديرة طبيعية
لانها تطلب ما تهرب عنه قلت ولا قسرية فتعين الارادية ونحن لما
نازعناكم في اثبات المحدد سقط عنا هذا التفريع مسئلة قالوا
كل حركة لا بد لها من غاية وهذا صحيح قالوا فالغاية التي للحركة
الدورية لا يجوز ان تكون حاصلة والا لكان المتحرك طالبا للمحال وكذلك
لا يجوز ان تكون ممتنعة الحصول فيجب ان تكون مما يحصل لكن لا
دفعة واحدة والا لوقفت بل يجب ان يكون حاصلا على التدريج
قلنا لم لا يجوز ان الحركة الارادية لا لغاية او تكون الغاية حاصلة ويكون
جاهلا بالحصول او تكون ممتنعة الحصول وهو جاهل بذلك ولم
لا يكون مما يحصل دفعة وتبطل الحركة وينقطع قولهم بابدية الزمان مسئلة
قالوا المحدد للجهات يستحيل ان يتحرك بالاستقامة لوجهين
الاول انه ذو ميل مستدير وتبين استحالة اجتماع
ميلي الاستدارة والاستقامة الثاني انه لو تحرك بالاستقامة
لخرج عن موضعه وبعد خروجه يصير طالبا له فيكون ذا جهة
حالتي الخروج والمعاودة متقدمة عليه فلا يكون هو المحدد الاول
للجهات فليس بثقيل ولا خفيف ولا موضع له ولا يتسلط على ذوات
الجهة المستقيمة ويستحيل عليه الخرق والالتئام وليس بحار ولا
بارد ولا رطب ولا يابس وهذه كلها عندنا فاسدة وقد تقدم ابطال
اصول بعضها وستأتي ابطال الباقي مسئلة الكل جسم مكان
طبيعي قد اتفق عليه المتأخرون واستدلوا بانا لو فرضنا خلو الجسم

عن الامور الغريبة فاما ان يحصل في كل الامكنة وهو محال
او في بعضها من غير مخصص وهو محال او لمخصص وليس الا طبيعة
الجسم الخاص به مذهب يستحيل ان يكون للجسم
مكانان طبيعيان لانه حال مفارقة احدهما اذا طلب الاخر
يكون تاركا بالطبع للمطلوب بالطبع ولانه لو كان في مكان
غريب نسبتهما اليه بالسوية استحال ان يطلب احدهما دون الاخر
وقالوا ايضا يستحيل ان يكون جسمان يطلبان بالطبع مكانا
واحدا فانه بعضهم الامكان المعلولات المتساوية تستند
الى علل مختلفة من حيث هي كذلك وهو باطل وبطلان هذا
يشكل علي مذهب البسيط مكانه هو الذي
يقتضيه طبعه ومكان المركب ما يغلب فيه احد البسائط فان استوت
وقف في الوسط هذا ان تركب من بسيطين وكذلك ان تركب من
اربع العناصر المتساوية في المشهور ومنع بعضهم من وجود ما هذا حاله
لا امكان له والشيخ اضطرب في هذا فتاره جوز وجوده وتاره
منع ه البحث الرابع في الاكوان الكون عبارة عن
حصول الجسم في الحيز وهو جنس يندرج تحته اربعة انواع الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق فهنا مطالب الاول
في ان هذا الحصول هل هو معلل بمعنى ام لا الحق انه ليس
كذلك وتحقيق المذهب ان نقول انا نجد تارة تحريك جسم
وتسكينه فانا نفعل فيه الاعتماد نحو الجذب والدفع فيحصل التحرك
والسكون فهل نفعل معنى آخر نسميه حركة ذلك المعنى يوجب كون
الجسم متحركا وانه زائد على الاعتماد والتحرك ام لا والدليل النافي
ذلك المعنى الموجب للحصول في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده
قبل

حصوله في ذلك الحيز او لا يصح واما ان يقتضي ايجابه
ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضي فان كان الاول لكان ذلك هو
الاعتماد ولا نزاع فيه كما اذا اعتمد حيوان على شئ فاندفع ذلك الشئ
الى حيز اخر وان لم يقتض اندفاعه لم يكن حصوله في حيز معين بسببه
اولى من حصوله في غيره واما ان لم يصح وجوده قبل حصوله في الحيز
لزم الدور وايضا لو كان القادر منا يفعل ذلك المعنى لوجب ان
يعلمه على سبيل الاجمال والتفصيل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان القادر يتساوى الضدان عنده فلا بد من القصد المرجح
لاحدهما دون الاخر لوجوده والقصد تابع للعلم واما بطلان
التالي فبالوجدان فانا نجد من انفسنا انا لا نعلم ذلك المعنى
هذا مذهب ابي الحسين وسائر الشيوخ وذهب ابو هاشم
واصحابه الى اثبات هذا المعنى واستدل عليه بوجهين الاول
انا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة المعنى لقدرنا على
ذات الجسم وسائر الصفات كالحياة والقدرة والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان القادر على جعل الذات على بعض الصفات
يكون الذات مقدورة له يتصرف فيها كيف شاء وايضا الكلام لما كان
القادر قادرا على جعله على صفة الخبر والامر كان قادرا على ذاته
ولما لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله على صفة الخبر ولا على ذلك
الاكوان قادرا على بعض صفاته وبيان بطلان التالي ظاهر الوجه
الثاني ان ضوء الكاسة يصح فيها التزايد وما يكون بالفاعل لا يصح فيه
التزايد فضوء الكاسة ليس بالفاعل ولا بد لها من علة توجبها ثبات

الصغرى من وجهين احدهما ان القوى اذا استوع جسما وتكلل جسم بيده لم يقدر الضعيف على تحريكه فعلمنا انه لزم في الاول زيادة ما لزمه في الثاني الثاني ان الجوهر الواحد اذا التصق بكفي فلكين فدفعه احدهم احال جذب الاخر تحرك ذلك الجوهر بهما ولا يكون ما فعل احدهما هو الذي فعله الاخر لاستحالة ان يقع مقدور بين قادرين فعلم ان تحريكه قد تزايد وبيان الكبرى من وجهين احدهما ان الفاعل كالعلة والعلة لا توثر في ازيد من صفة واحدة فكذا الفاعل الثاني ان الوجود لما كان بالفاعل استحال فيه التزايد فكذلك ههنا والاعتراض على الاول ان المنع من القدرة على الذات على تقدير القدرة على بعض الصفات فقوله تكون الذات مقدورة مقدرة فيها كيف شاء قلنا ان عنيتم انها تكون مقدورة من هذه الجهة كان الموضوع والمحمول واحدا وان عنيتم انها تكون مقدورة من كل جهة فممنوع واما القياس فعلى الكلام فغير مبين فان الحكم جاز ان يستند الى خصوصية الاصل او ان يكون في الفرع مانع منه ثم نقول من شرط القياس ان يكون الاصل معلوما بالعلة التي يثبت بها الحكم وان يعلم وجود العلة في الفرع حتى يمكن تعدية الحكم اليه وكل هذا غير معلوم عندكم فان كل هذه صفات فان كون الكلام خبرا او حديثة صفة وكون الجسم كائنا صفة والانتهاء من ذلك وهو التقدير على احداث الذات او سائر الصفات صفة ايضا والصفة عندكم غير معلومة فيسقط كلامكم بالكلية فان جعلوا الجاعدة منهم المشهور عندهم من ان الذات مع الصفة تكون معلومة قلنا تعنون به ان المجموع يكون معلوما فهذا انما يلزم العلم بالاحوال اعني الذات

ولانه لم يستوع قدرة الضعيف على تحريكه

الذات ... انى تقولون بثبوت الحكم فيجب عليكم بيانه ثم نقول ايضا ان الخبرية والامرية ليستا صفتين للكلام والا لكان المتصف بهما اما كل واحد من الحروف وبعضها او المجموع والاولان باطلان والا لكان حرف واحد خبرا وهو باطل بالضرورة والثالث باطل والا لزم انقسام الصفة لانقسام المحل وايضا فالمجموع لا وجود له وانما الموجود جزء منه والاعتراض على الثاني ان نقول قولكم صفة الكائنية يصح فيها التزايد قلنا هذا مدفوع بالضرورة واستدلالكم في مسألة الضرورة لا يمنع فان حصول الجسم في الحيز ومحاذاة الجسم لاخر يعلم قطعا انه لا يصح فيه التزايد ثم نقول ان قولكم ان القوي اذا استوعب جسما في تلك حيثية لم يقو الضعيف على تحريكه ممنوع انه انما كان لزيادة في صفة الكائنية بل القوي يفعل زيادة المدافعة وتزايدها معقول ونقول على الثاني لم لا يصح المقدور بين قادرين وتبيين جوازه والوجه الاول في بيان الكبرى ضعيف فان القياس عندنا باطل والثاني اضعف فانه مبني على انه صفة زائدة وهم مطالبون بذلك على انه لا على في منع التزايد الا كونه بالفاعل وهذا لا يمكنهم اقامة برهان عليه اكثر من الدوران الضعيف لئن سلمنا هذين المقامين فلم قلتم ان صفة الوجود لا يصح فيها التزايد فان الوجهين الاول انه لو تزايد الوجود لصح ان يحصل صفتا وجود بين قادرين في ذلك كون مقدور بين قادرين الثاني لو تزايد لصح من القادر ان يحدد للفعل في حال البقاء صفة الوجود قلنا اما الاول فباطل لانكم انما تمنعون كون المقدور بين قادرين بعد ان تعلموا انه لا تزايد في الوجود فلو جعلتم امتناع مقدور بين

الدوران ... وجود ...
... مع ... الواحد ...
والدوران علامة ...
المدار على المدار ...

فما ذكره من تقدمه في عدم اللهم الا ان يكم النقيض بما الى الحين بين هما بين من
آخر فهو لنـــا لو تعلق بمادين بان يتجدد له صفة وجود لصح
احدهما ان يوجد دون الاخر فيكون موجوداً معدوماً وما قلتم ان اردتم
بكونه موجودا معدوما انه يحصل له صفة وجود ولا يحصل له زائد
عليها فذلك صحيح وان اردتم بكونه معدوما انه لا يحصل له صفة وجود
اصلاً فهو ظاهر المنع سلمنا امتناع وقوع متعدد بما ذكرتم لكن
الكلام وقع في حصول وجود زايد لا في متعدد وواجب لا يقبل الزيادة
والنقصان واما الثاني فمنع استحالة التجدد في حال البقاء استدلوا
على المنع بوجهين احدهما انه لو صح ذلك لصح منا الثاني انه يكون
باقيا مسلما قلنا ولم قلتم ان الواجد منا لا ينفعل بتجدد الوجود ثم لم قلتم
ان الواجد منا موجد انا وانتم لا نمنع عن الاخذ هنا فان فعالنا ليس الا
الاكوان وهي صفات وانتم لا تثبتون للصفات صفة وجود وما عدا
الاكوان من صفات القلوب والاعتقادات والتاليف والاصوات فهي ايضا
صفات ومع ذلك فهي غير باقية فكيف يثبت لها صفة حال البقاء ولم قلتم
تكون ما قاله باطلا ان عنيتم به انه لم يكن له وجود من قبل مع زمن ثبوت الوجود
له فهو مناقض وان عنيتم به تجدد صفة بعد ثبوت صفة اخرى من قبل فهو
عين المتنازع في استحالته ولهم تطويلات اخر في هذا الباب اعرضنا عنها
لقلة الفايدة المطلب الثاني في الحركة المشهور
عند المتكلمين ان الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد ان كان في حيز
آخر والاوايل قالوا الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه فان كونه
موجودا حاصل بالفعل بل ان كان موجودا بالقوة فموجود من جهة اخرى ومن

القوة الى الفعل ان كان على التدريج كان حركة وان كان دفعة فهو الكون
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ثم جعلوا الحركة اسما لمعنيين
احدهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وهو الحركة بمعنى
القطع وهذا المعنى من الحركة وجود له الا في الاذهان لا في الاعيان لانها
انما توجد تماما اذا انقطعت الحركة الثاني كون الجسم متوسطا
بين المبدا والمنتهى الذي ... وهو الموجود في الاعيان وبعض الاوايل
نفى الحركة مطلقا وقال ان كانت غير منقسمة لزم الجوهر وان كانت
منقسمة كان الماضي غير المستقبل هذا خلف وهذا تشكيك في
الضروريات مسئلة شرط الاوايل للحركة ستة
امور ما منه وما اليه وما فيه وما له وما به والزمان وقالوا ان المتحرك
الشيء لذاته لانه قابل فلا يكون فاعلا ولان المعلول لا يتقدم على علته فيكون كل
جزء من الحركة باقيا فلا يكون حركة واما ما منه وما اليه فقد يكونان بالعرض
كما في الحركات الدورية وقد يكونان بالفعل كما في المستقيمة مسئلة
الحركة قد تكون واحدة بالشخص وقد تكون بالنوع وقد تكون بالجنس وتشخص
الحركة انما هو بتشخص الموضوع والزمان وما فيه فان الموضوع والزمان
لو تكثرا لما اتحدت الحركة لاستحالة انتقال المعدوم وقيام العرض بمحلين
واما ما فيه فلان الموضوع والزمان قد يتحدان ويتعدد الحركة كما يتحرك
المتحرك في زمان بحركتين ... وهو استحالة وقد تتحد الحركة في النوع بان
وفي الجنس ... لاختلاف ما هي فيه واما تضاد الحركات فانما هو
لتضاد المبادي والمقاصد لان المحرك قد يتضاد والحركة واحدة بالنوع
كحركتي القسر والطبع الى فوق والزمان غير متضاد فلا تضاد بسببه

الحركة ولا ما فيه فان حركتي الصعود والهبوط متضادتان مع ان وحدة
ما فيه وكذا المتحرك قد يكون واحدا والحركة متضادة فلم يتو الاتحاد ... وما
اليه ولي هاهنا نظر فانهم ادعوا ان كل واحد منها [illegible] عودة ان لا بد
في التضاد ثم برهنوا على انه لا علة تامة في التضاد ومعلوم ان هذا
لا يكفي في هذا الباب وايضا لو سلم لهم ما ذكروه فان لهم ان
التضاد اذا لم يكن باعتبار [illegible] الى غير ذلك فيما منه وما اليه
ثم قالوا ان الحركات المستقيمة لا تضاد المستديرة بناء منهم على ان ضد
الواحد واحد لا غير وان الخط المستقيم يكون وترا للقسي غير متناهية

مسألة الحركة قد تكون مستقيمة ومستديرة وزعموا
ان بين المستقيمتين المتضادتين سكونا كما بين الهابطة والصاعدة
هذا هو المشهور عند المعلم الاول واتباعه وخالف فيه افلاطون والحجة
المشهورة لمثبته ان المتحرك اذا وصل الى المنتهى في ان ثم فارق المنتهى
فان كان في ذلك الان كان الشيء الواحد في الان الواحد واصلا ومفارقا
وان كان في غيره فلا بد من زمان سكون بينهما لاستحالة تتالي الانات
اعترض عليهم الشيخ بان المفارقة عن الحد عبارة عن الحركة عنه
والحركة لا تقع في ان وانما تقع في زمان فالزمان الذي يمضي هو زمان
للحركة فان عنيتم بان المفارقة اول زمان المفارقة فلنا ان ذلك الان هو
ان الوصول ولا استحالة في ان يكون الان لا يقع فيه ما يقع في الزمان
ولما كانت هذه الحجة عمدة فاسدة سلك بعضهم طريقا اخر في بيان هذا
المطلوب فقال المتحرك الى حد معين لا بد له من ميل يكون علة
للحركة الى ذلك الحد فاذا انا وقد حدث ميل اخر مغاير للاول واستحال
اجتماع

٢٩

اجتماع الميلين [illegible] الميل في ان فيجب عدم الميل الاول وهو ان الوصول
ولا استحالة في ان وانما يقع في زمان فالزمان الذي يمضي هو زمان الحركة
فان عنيتم بان المفارقة اول زمان المفارقة فلنا ان ذلك الان هو ان الوصول
ولا استحالة في ان يكون الان لا يقع فيه ما يقع في الزمان كان الجسم عدم
الميل ثم يوجد الميل فاذا ان ثان يتصل بين الانين زمان السكون وهذه الحجة
مبنية على اثبات الميل وعلى وجوده في ان وعلى استحالة اجتماع
الميول فان ثبتت هذه المطالب ثبتت الحجة والا فلا واحتج النفاة
بوجهين الاول ان الجسم الصاعد كالحصاة اذا فرضنا حال
منتهى صعودها وافاها جبل عظيم نازل ان يقف الجبل لاجل وقوف الحصاة
[illegible] اجاب المثبتون بان هذا استبعاد محض الثاني
انه لو وقفت لما كان رجوعه دائما ولا اكثريا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان القوة المحركة للحجر الى السفل موجودة فلا يقف في الهواء
الا مع العائق ولا يجوز ان يكون عدم ذلك العائق مستندا الى ذات
الجسم ولا القوة الطبيعية والا لما وجد فلا بد له من سبب فان كان
وصول السبب الخارجي المعدم للعائق واجبا استحال وجود العائق
وان كان ممكنا لم يكن حصوله دائما ولا اكثريا وبطلان التالي ظاهر

مسألة الحركة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض
كحركة الساكن في السفينة والحركة الذاتية قد تكون طبيعية وهي المستندة
الى قوة حالة في الجسم يصدر عنها الحركة والسكون بالذات لا بالعرض
من غير ارادة وقد تكون ارادية يحدث بسبب قوة شاعرة بما يصدر
عنها والحركة العرضية قد تكون لما من شأنه ان يتحرك بذاته كالجسم الجوي وقد
لا يكون كالصورة والاعراض والحركة الطبيعية يستحيل ان يصدر عن

الطبيعة لذاتها على الامر [illegible] المقصود [illegible]

وجود العلة بدون المعلول بل انما يكون علة على تقدير خروج عن الحيز الطبيعي واما الحركة القسرية فالمشهور ان سببها قوة حالة في الجسم المتحرك يوجدها فيه القاسر يكون باقية الى آخر الحركة لكنها تكون اخذة في الضعف لمصادمات الهوا الى ان يبلغ الضعف بحيث يصير الطبيعة قاهرة لها فحينئذ يتحرك الجسم الى مكانه بسبب طبيعته

المطلب الثالث في السكون وهو عبارة عن حصول الجسم في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد هذا في عرف المتكلمين وعند الاوايل انه عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك ونحن لما فسرنا السكون بالحصول بطل ان يكون عدم الحركة فكان امرا وجوديا لان الحركة والسكون لما كانا من نوع واحد والحركة وجودية كان السكون كذلك والاوايل وان قالوا بكون السكون عدميا لكنهم يثبتون صفة اخرى هي الوضع ويجعلونها وجودية ونحن لا نعني بالسكون الا هذا فالمقابلة بين الحركة والسكون عند الاوايل تقابل العدم والملكة وعند المتكلمين تقابل الضدين

مسئلة الاجتماع حصول الجوهرين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق حصولهما في الحيزين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث وهذه المعاني كلها موجودة لتغير بعضها ببعض

المطلب الرابع في احكام الاكوان الاكوان على ضربين متماثلة ومتضادة والمتضادة على ضربين متنافية وغير متنافية فالمتماثل هو الذي يختص بجهة واحدة من الاكوان نحو الحصول بجوهر واحد وبجواهر اذا كانت في تلك الجهة

على

على جهة واحدة [illegible] على ان المتشركات [illegible] انهم مشتركة في الحقائق وفيه ما فيه والمتضاد هو ما يصير به الجوهر في الجهتين لاجل ما حاله هذه استحالة وجوده في وقت واحد في محل واحد وهذه الاستحالة غير معللة الا بكونها ضدين واعترض الى هذا على التمثيل فان الجسم كما يستحيل ان يكون اسود ابيض في حال واحد كذلك يستحيل ان يكون في جهتين دفعة والاستحالة ثم انما كانت معللة بالتضاد فكذلك ههنا ونحن نطالبهم بالجامع وبكونه علة وبعدم الفارق والجوهر يستحيل وجوده في مكانين متباعدين كما يستحيل وجوده في مكانين بعد ان كل واحد من الكونين اذا تباعدت الاماكن استحال وجوده بدلا من صاحبه والا لزم القول بالطفرة وكذلك لا يوجد عقيب صاحبه كذلك ايضا فانهما ضدان من حيث استحالة الاجتماع وغير متنافيين لان احدهما لا ينفي صاحبه لانه انما ينفيه لو وجد عقيبه فاعدمه واما الكونان في الامكنة المتجاورة فهي متضادة لاستحالة الاجتماع ومتعاقبة لان كلا منهما يوجد عقيب صاحبه ومتنافية لان كلا منهما ينفي صاحبه واذ قد تلخص هذا انحصر الاكوان في المماثلة والمتضادة ولم يوجد فيها ما يكون مختلفا غير متضاد ه ٥

مسئلة ذهب ابو الهذيل الى ان الجسم في حال حدوثه غير متحرك ولا ساكن بل هو كاين وهو الحق على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به غير ان ابا هاشم واتباعه جعلوا الكون من حيث السكون قالوا لان السكون هو الكون المستمر واستمرار الصفة لا يعني اثبات معنى فيه يتجدد سوى ما كان فيه من قبل فانا منهم على ان البقا ليس بمعنى زايد فالسكون اذن هو الكون الاول الا انه استمر وجوده

قالوا لو كان السكون غير الكون لاختلف حكماهما انا نبني على ان
الاجناس المختلفة تختلف في المقتضيات لكن حكم السكون والكون
هو الحصول في الجهة فلما اتحد المقتضى اتحد المقتضي
مسئلة ذهب البصريون الى صحة البقا على الكون
وكان المرتضى رحمه الله يشك في بقائه وبقا كل ما يدعون بقاءه من
الاعراض وابو الهذيل وابو علي قالا ان الحركة لا يجوز عليها البقا
وغيرهم قالوا انها اذا بقيت كانت سكونا احتج الاولون
بان السكون اذا جاز بقاؤه جاز بقا الحركة والمقدم ثابت فالتالي مثله
بيان الشرطية ان الحركة والسكون من جنس واحد الخلاف انما هو
في العوارض وبيان صدق المقدم انه لو امتنع عليه البقا لجاز
من الفاعل المختار ان لا يفعل الحركة عند عدم السكون اذ لا وجه
لوجوب كونه فاعلا والتالي باطل والا لجاز خروج الجسم عن الاكوان
احتج ابو علي وابو الهذيل على امتناع بقا الحركة بوجهين الاول
ان الحركة لو كانت باقية لكان الجسم قاطعا للاماكن كلها في الابتدا
والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحركة
لو بقيت لكان المحل بها قاطعا المكان بعد مكان وهذا الحكم
يرجع الى ذات الحركة لا الى بقائها وذات الحركة موجودة في الابتدا
فيجب وجود القطع في الابتدا الثاني انها لو بقيت
لوقعت على هيئة السكون والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة اجاب الاولون عن الاول بان
مقتضى الحركة هو الكون في المكان الاول لا القطع فاذا ثبتت
بقي مقتضاها وعن الثاني بانه مبني على رؤية الاكوان وهو ممنوع
تذنيب هل الكون مرئي ام لا اما المتكلمون فقد اختلفوا
فمن

[illegible]
ومن قال ان الكون معنى يوجب الحصول في الحيز قال انه غير مرئي ومن
قال انه نفس الحصول فيه قال انه مرئي والاوايل عندهم انه مرئي بو
ساطة رؤية الالوان والاضوا لا بالذات البحث
الخامس في الالوان وهي مدركة بحاسة البصر القايل بان السواد
كيفية قابضة للبصر والبياض كيفية مفرقة له ان عنى به التعريف اللفظي صدق
والا فهو احالة ومن نازع من الاوايل في اثباتها فمكابر في الضروريات
مسئلة ذهب قوم من الاوايل الى ان الالوان
الحقيقية هي السواد لا غير وان البياض يحدث من مخالطة الهوا
للاجسام الشفافة الصغيرة جدا وانه ليس بكيفية حقيقية قائمة
بالاجسام لان زبد الما ابيض وكذا الثلج ولا سبب لذلك الا
هذا وهم مطالبون اولا بان السبب ليس الا ذلك وثانيا بتعميم الحكم
في كل بياض ومنهم من ذهب الى ان الالوان الحقيقية هي السواد والبياض
والباقي يحدث من امتزاجهما ومنهم من ذهب الى ان الالوان الحقيقية
خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقية
مركبة منها وهذا القول قد اختاره ابو هاشم واصحابه وبعض المتكلمين
اسقط الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض والحق
ان بساطة هذه الالوان وتركيبها مما لا يمكن الاطلاع عليه فكان
الاولى الوقف مسئلة حكي عن ابي علي جواز زيادة
على هذه الالوان وهي مقدورة لله تعالى وقطع بانها متضادة
ومضادة لهذه الالوان وهذان المقامان مشكوك فيهما مسئلة
الحق ان طرفي السواد والبياض متضادان لوجود حد التضاد فيهما وكان
المرتضى رحمه الله يشك في ذلك ويقول نغلب على الظن [illegible] اجتماعهما

فان الزرقة واقع بين السواد الحالك والذي لم يبلغ في الكمال يجوز
ان يكون سبب الزرقة هو اجتماع الباجزء السواد في المبلغ الذي
بحالك وعدم الاجتماع في الحالك اما الالوان البيض والسود
الغير البالغة فيهما هل هي متضادة ام لا ان شرطنا في الضدين
غاية البعد كانا غير ضدين والا فهما ضدان مسألة اتفقوا
على ان اختلاط الاجزاء السود بالاجزاء البيض اختلاطا غير
متميز في الحس سبب لشيء من الالوان فالاجزاء البيض اذا كانت قليلة
كان السواد اشد وبعض المتكلمين ذكر وجها اخر
وهو اجتماع البياضات الكثيرة في المحل الواحد والاوائل اتفقوا
على بطلانه بناء منهم على استحالة اجتماع الامثال وذكروا وجها
اخر وهو ان البياض الضعيف مغاير في النوع للبياض الشديد
والبصريون قالوا السواد كله متماثل وان الحالك وغير الحالك متماثلة
في النوع وهو قول بعض الاوائل ايضا قالوا لان الصفة التي بها يخالف
ما خالفه ويوافق ما يوافقه هي كونه سوادا لا الصفة الاخص مع انها
مشتركة في الكل فالكل متماثل مسألة الجوهر الالوان
يجوز عليها البقاء للبرهان العام وهي انها ممكنة في الاول فكذلك في
الثاني لاستحالة الخروج من الامكان الى الامتناع والخلاف واقع
هنا كما في الاكوان تنبيه زعم بعض الناس ان الضوء
جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وهو خطأ لتساوي الاجسام
في الجسمية واختلافها في الاضاءة ولان ذلك الجسم ان لم يكن محسوسا
لم يكن الضوء محسوسا هذا خلف وان كان محسوسا وجب
ستره ما تحته ويلزم ان يكون كلما ازدادت الاجسام ضوءا ازدادت خفاء
والامر

والامر بالعكس ثم اعلم ان الضوء هو الظهور وهو كيفية منبسطة
على الاجسام من غير ان يقال انها سواد او بياض او غير ذلك
من الالوان وليس هذا تعريفا للضوء لما مر من ان الامور المحسوسة
لا تفتقر الى التعريف فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار
سمي ضوءا وان كان مستفادا من الغير كما للجدار المستنير بضوء الشمس
سمي نورا والبريق الذي للشيء من ذاته يسمى شعاعا والبريق الذي
للشيء من غيره كالمرآة يسمى بريقا مسألة ذهب الشيخ
ابو علي الى ان الضوء شرط في وجود اللون لانا لا نرى اللون في
الظلمة فعدم الرؤية اما ان يكون لعدم اللون وهو المطلوب او لان الهواء المظلم
مانع عن الرؤية وهو باطل لان الهواء غير مظلم وغير مانع من الابصار
فانا حال ما نكون في غار وفيه هواء على الصفة التي نظن انه مظلم بها
فاذا اصاب المرئي ضوء رأيناه ولا يمنعنا الهواء الواقف بيننا وبينه
فاذن ليس للهواء حظ في المنع من الرؤية وعند اخرين انه شرط لصحة
الرؤية وهو الاصح مسألة الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون
مضيئا وهو مذهب الاوائل وجماعة المعتزلة وبعض الاشاعرة قال انها
صفة ثبوتية لنا ما سلم في حجج ابي علي ولان حالنا عند فتح العين
في الظلمة وعند تغميض العين متساوية فكما ان في الثاني لا ندرك
شيئا فكذلك في الاول مبحث الساكن في
الطعوم والروائح وهي تدرك بالذوق والشم والطعوم تسعة
الحلاوة والملوحة والحموضة والمرارة والدسومة والحرافة والعفوصة
والقبض والتفاهة وفي كون التفاهة من الطعوم نظر وقد يجتمع
طعمان في جسم واحد كالمرارة والقبض في الحضض اما الروائح فليس

لهما الا من جهة الموافقة والمخالفة فيقال رايحة طيبة ومنتنة

البحث السابع في الحرارة والبرودة وهما
مدركتان لمسًا فلا حاجة الى التعريف وما قيل في ان الحرارة كيفية
من شانها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات
والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال خطا
لان الحرارة والبرودة اظهر من هذه الآثار الصادرة عنهما وذهب
بعض الاوايل الى ان البرودة عدم الحرارة وهو خطا فانا ندرك
من البارد كيفية زايدة على الجسمية والعدم غير مدرك بنفسه
اعلم ان الحار يقال على ما يحس منه بهذه الكيفية كحرارة النار
وعلى ما يكون ظهور هذه الكيفية منه موقوفا على ملاقاة لبدن
الحيوان كالغذاء والدواء وفي الحرارة الغريزية وجهان احدهما
هي الحرارة المحسوسة وهو الجزء الناري في الحيوان اذا بلغ طبخه الى حد
الاعتدال فيكون مخالفا بالحقيقة الحرارة مخالفة عرضية من حيث انها
جزء المركب والحرارة الغريزية خارج الثاني انها مخالفة
بالنوع لحرارة النار وتكون الحرارة مقولة بالاشتراك على حرارة النار
وهي غير ملائمة للحياة وعلى التي في البدن وعلى الحرارة الفايضة من
الاجرام السماوية مسألة لا شك في وقوع التضاد
بين الحرارة والبرودة ولكن هل للحرارة ضد آخر فمن الاوايل من جزم
بالمنع بناء على ان ضد الواحد واحد ومنهم من توقف فيه البحث

الثامن في الرطوبة واليبوسة وهما مدركان لمسا
ويشبه ان قطعا ونقل عن بعض الاوايل ان الرطوبة عبارة عن
عدم الممانعة فعلى هذا تكون المقابلة بينهما تقابل العدم والملكة
والاول

والاولى [illegible] اللين كيفية يكون بها الجسم
مستعدا للانغماز والصلابة كيفية يكون بها الجسم مستعدا لعدم
الانغماز فهما كيفيتان استعداديتان ففي ادراكهما باللمس نظر واللزوجة
كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق وتبدلها الى متصلا
وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والهشاشة مقابلة
لها واما السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة حقيقة
متواصلة حسا لدفع بعضها بعضا كما في الرمل والزاج سيال فهو
غير الرطوبة وغير مشروطة بها واللطافة يقال على رقة القوام والكثافة
بالعكس والبلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم والانتقاع هي
الرطوبة الغايصة فيه البحث التاسع في الصوت قال
بعض الاوايل انه عبارة عن اصطكاك الاجسام الصلبة وهو غلط لان
الاصطكاك مماسة قوية وهي غير مدركة بالسمع والسبب في غلطهم اخذ لازم
الشي مكانه ونقل عن النظام ان الصوت جواهر تنقطع بالحركة وهو خطا
لكون الجوهر غير مدرك بالسمع والحق ان الصوت لا يجوز تعريفه وهو
مدرك بحاسة السمع وسببه تموج الهواء عند حصول القرع او القلع
اذا بلغ التموج الى صماخ الاذن المجوف الحاوي للهواء الراكد ذلك الهواء
فاحس بسبب حركته واما ان الصوت حاصل في خارج الحاسة
بالتموج او في الحاسة فيه شك وقد جزم الشيخ بوجوده لانا ندرك جهته
ولو كنا انما ندركه حال وصول التموج الى الاذن لما ادركنا الجهة فان الحواس
المدركة بالملاقاة لا تدرك الجهة كاللمس والذوق ولا بد في حصول الصوت من
المقاومة ولا يشترط الصلابة فانك لو ضربت على الماء بشيء عنيف حدث الصوت

مع عدم الصلابة وحصول المقاومة ه مسألة الحرف
هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع عند
الاوائل والمتكلمون لما احالوا قيام المعنى بالمعنى احالوا كون الحرف
هيئة للصوت بل جعلوه من جنس الصوت والحروف اما مصوتة وهي
حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها اي لان هذه الحروف سواكن والساكن
لا يبتدا به واما صامتة وهي ما عداها والحركات ابعاض المصوتات
لانها تحدث بعدها واعلم ان الصوامت منها مختلفة ومنها متماثلة والمخالفة
قد تكون بالعرض وحينئذ يكون الحرفان متساويين في الذات ومختلفان
بالحركة والسكون والحركات المختلفة وقد يكون بالذات ه مسألة
ذهب ابو علي الجبائي الى ان الكلام جنس آخر غير الصوت لان الصوت
مختلف في الصفا والكدورة والقوة والضعف وليس الحروف كذلك
ولان الكلام يوجد مع الكتابة بدون الصوت ورد عليه الشيخ ابو
جعفر بان الاختلاف ليس في نفس الصوت من ذاته بل باعتبار مخارجه
والكتابة ليست بكلام وانما هي امارة عليه ثم جعل الكلام نوعا للصوت
وهو الحق ه مسألة الكلام غير باق والا لادركناه
في الزمان الثاني والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المدرك
صحيح والموانع مرتفعة في الزمان الثاني كما في الاول فيجب الادراك
مسألة الهوا اذا تموج وقابل ذلك التموج جسماً املس
حيث يرد ذلك التموج وينصرف الى خلف ويكون شكله شكل الاول
حدث من ذلك صوت وهو الصدا وهو حاصل لكل صوت لكنه قد لا يسمع
في بعض الاصوات لانتشار التموج كما في الصحاري او لغاية قرب الزمانين
فيحس بها كالصوت الواحد كما في الدور ولهذا يسمع الصوت في الدور
ارفع

ارفع منه في الصحراء البحث العاشر في الاعتماد
وهو الميل عند الاوائل وهو ثابت بالحس فان المدافعة الموجودة من الزقاق
المنفوخة في الماء والاحجار الواقفة في الهواء معلومة قطعاً وهو غير
الحركة المعدومة وغير الطبيعة الموجودة في غير وقت المدافعة وهذا
الميل قد يكون طبيعياً وقد يكون قسرياً وقد يكون نفسانياً ولا يوجد حال
وجود الجسم في مكانه الطبيعي لانه ليس له ميل اليه لوجوده فيه ولا عنه
والا لكان المطلوب طبعاً متروكاً طبعاً واستدلت الاوائل على اثبات الميل
بان الجسم اذا تحرك عن قاسر مع الميل مسافة ما وبدونه تلك المسافة بعينها
كانت حركته اشد فلو فرضنا ميلاً آخر اضعف من الاول يكون نسبته اليه
كنسبة الحركة وضعفها في الحالين وجب ان يكون حركته متساوية في الشدة
لحركة عدم الميل فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق وهذا خلف
والجواب ما قدمناه في الخلا وهو ان الحركة تستدعي بنفسها
قدراً من الزمان ومع المعاوق قدراً آخر فالزايد والناقص من الزمان حال
شدة الميل وضعفه انما هو في الزمان المقابل للمعاوقة واما الزمان المقابل
للحركة فليس فيه زيادة ولا نقصان ه مسألة قالوا ويستحيل
اجتماع ميلين احدهما طبيعي والآخر قسري على حسب ذاتيهما والا لكان
الجسم متحركاً الى جهتين دفعة واحدة وهو باطل بالضرورة واما
اجتماعهما في جسم متحرك الى جهة واحدة فهو جائز اذا كانت المسافة مملوة
بالعائق اما مع خلو المسافة فلا ه مسألة الميل باق عند
وصول الجسم الى المكان لانه علة الحصول فهو موجود معه وفيه نظر
ونوا على وجوده عند الوصول انه يوجد دفعة لان الوصول آني فيوجد

في الانات ٥ مسئلة المبارك للشدة والضعف
وهو منقسم الى الحسي والطبيعي يشتد عند القرب من المطلوب
لقلة المعاوق والقسري يشتد عند الوسط لان الحركة اذا ابتدأت من المرمي
تسخن فتزداد السخونة وتضعف القوة الا ان التلطف بسبب
السخونة يوفي على ما يحصل من الضعف فيزداد المقسور حركة فاذا
تواترت الاصطكاكات ضعفت القوة ضعفا لا يفي الحرارة بتداركه مسئلة
قال المتكلمون الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب عدد الجهات
فالحصص منها بجهة فهو متماثل بلا خلاف لانه ان كان علة التماثل موجودة فيه
وجد التماثل لكن المقدم حق فالتالي مثله والشرطية ظاهرة وبيان صدق
المقدم ان الاستقراء دل على انه لا وصف له اخص من كونه اعتمادا
في جهة مخصوصة وبه يتميز عن سائر الاجناس فيجب ان يكون كلما اندرج
تحت هذه الصفة كانا متماثلين لا يختص علة ضعف هذا واما المتغاير
جهته فهو مختلف غير متضاد عند ابي هاشم واصحابه وقال ابو علي انه متضاد
واحتج ابو هاشم على الاختلاف بان ضد المتماثل ان كان حاصلا او على عدم
التضاد لاجتماع المثلين فان الحجر اذا رمي به الى فوق كان فيه اعتماد الى فوق
قسريا واعتماد اخر الى السفل طبعا وايضا اذا تجاذب شخصان جسما
وتساوت قدرتهما وقف ذلك الجسم لانه قد اوجد كل منهما فيه اعتمادا
مانعا الفعل الاخر وهذا القول قد نصره الشيخ ابو جعفر رحمه الله مسئلة
الثقل هو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا عند ابي هاشم واصحابه وقال
ابو علي انه راجع الى تزايد اجزاء الجوهر وكان يثبت لكل جوهر قسطا
من الثقل وهذا باطل عندنا فان الثقل يوجد مع قلة الجواهر والخفة
مع

مع الكثرة فان الزق اذا كان مملوءا فيه اجزاء هوائية يثقل بها وقد يزيد
من عدد اجزاء الرصاصة الموجودة في الارض مع عدم استقلالها مع ان الثقل
في هذه اكثر مسئلة الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد على ثلثة
اقسام الاول ما يتولد عنه ابدا من غير ان يحتاج الى شرط
وان كان في بعض الاحيان يحتاج الى شرط وهو الاكوان والاعتماد في
محله وان كان تولدها في غير محله بشرط التماس والذي يدل على انه يولد
الاكوان ان الجسم يتحرك الى جهة دون اخرى فلا بد من مخصص يخصص تلك
الجهة ولا عرض يختص بالجهات الا الاعتماد فتعين الاختصاص اليها والذي
يدل على انه يولد الاعتماد وجود الحركة الثانية شيئا بعد شيء فان المتحرك
يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد معلوم اذا
تحرك ولد الاعتماد حركة اخرى واعتمادا اخر لانه لو لم يولد الاعتماد الاول
اعتمادا ثانيا لما تحرك الجسم حركة اخرى غير الاولى الثاني ما يتولد عنه
بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات فانها تتولد عنه بشرط المصاكة
لانا نسمع الصوت في الصدا فهذا نعقل انا في غير محل يداخلنا وما تعدى
محل القدرة فلا يولده الا الاعتماد لاختصاصه من دون سائر الاعراض
بالجهات قالوا فاذا كان الصوت الحاصل في غير محل القدرة متولد من
الاعتماد فالذي يحصل في محلها كذلك لانه لا ينفك الصوت عن الاعتماد
في حال ما فيجب استناده اليه الثالث ما يتولد عنه لا بشرط
بل بتوسط وهو الالم والتاليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق
والمجاورة تولد التاليف والتفريق يولد الالم البحث
الحادي عشر في اللون وهو عرض عند ابي هاشم قائم بمحله وافقه على ذلك

الشيخ ابو جعفر واستدلوا عليه بان بعض الاجسام يصعب تفكيكها
فلا بد وان يكون ذلك لامر وذلك الامر ليس جوهرا ولا احدوثة ولا
جسما فهو ان يكون لوجود معنى قائم بمحلين يربط احدهما بصاحبه فاذا
انضم اليه ثالث قام به وبصاحبه تاليف اخر ولا يقوم التاليف الا بمحلين
لا غير وهذا عندنا باطل قطعا فان العرض الواحد لو قام بمحلين لما امتنع
عن العرضين المتماثلين بمحلين فح سولة الخشم الواحد انه لا يحل في محلين
واما صعوبة التفكيك فهي مستندة الى الله تعالى والى اعراض قائمة
بالمحال المتجاورة وقد وافقنا على امتناع قيام العرض بمحلين محققوا الاوائل
وذهب اخرون منهم غير محققين الى ان الاضافات المتماثلة قائمة بالمتضائفين
والمحققون قالوا ان القائم باحد المتضايفين غير القائم بالاخر مسئلة
التاليف يجوز عليه البقاء عندهم والا لزم احد الامرين وهو اما ان يكون له
تفكيك ما يصعب تفكيكه او يعسر تفكيكه على كل وجه والثاني باطل بالمتقدم
مثل بيان الشرطية ان التاليف على تقدير عدم بقائه اذا اوجد الله تعالى
حال التاليف الاول اراد ذلك دائما لزم الامر الثاني لاستحالة جامع العدم
وان لم يرد الحال في بعض الاوقات لزم الامر الاول واما بطلانهما فظاهر
مسئلة التاليف مماثل لاشتراكهما في اخص الصفات
وهو كونه مختصا بمحلين وهم منازعون في ان هذا اخص الصفات فان
عولوا فيه على الاستقراء فقد تضا علیهم بالاضافات المتماثلة على قول بعض
الاوائل مسئلة لما كان موضوع الضدين واحدا استحال
ان يكون شيء من الاعراض قائما بمحلين عن التاليف استحال ان يكون له ضدا
البحث الثاني عشر في الحياة نقل عن بعض الاوائل
انها

انها عبارة عن اعتدال المزاج اعتدالا لائقا بالنوع وقال اخرون منهم هي
قوة الحس والحركة واستضعف بعضهم هذا المثال والمتكلمون اثبتوا
معنى زائدا على الاعتدال والقوة واستدلوا بان القوات تختلف في صحة العلم
والقدرة وعدمها فلا بد من تخصيص لبعضها بالصحة دون الاخر وهم
يطالبون بالاستدلال على ان هذا المخصص مغاير للاعتدال والقوة
مسئلة الذي عليه جماهير المعتزلة ان الحياة نوع واحد
لا اختلاف بين افرادها الا بالعدد واستدلوا عليه بانها قد اشتركت في حكم
واحد وهو صحة الادراك والاشتراك في الاحكام يستلزم الاشتراك في عللها
وانت فلا يخفى عليك ضعف هذه الطريقة مسئلة ولا
بد في وجود الحياة من بنية عند الاوائل والمعتزلة لكنهم عولوا في ذلك على
الاستقراء الذي حصل منه اليقين والاشاعرة نازعوهم في ذلك قالوا لان
الحياة ان قامت بمجموع الاجزاء لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو
محال وان قام بكل جزء حياة فان كان قيام الحياة باحد الجزئين شرطا
في قيام الحياة بالاخر لزم الدور او الترجيح من غير مرجح والا فهو المطلوب
وهذا الكلام فاسد فانه على تقدير ان لا يكون قيام الحياة باحد الجزئين
شرطا في قيامها بالاخر لا يلزم منه المطلوب لجواز ان لا يكون ذلك شرطا
ويكون الشرط هو مجامعة احد الجزئين للاخر ولا يلزم منه دور ولا ترجيح
من غير مرجح وزعمت المعتزلة ان الحي ليس هو ما اشار الى محل الحياة والا
لكان الواحد منا يتبدل لتغير انضمام بعضها الى بعض فلا يتميز ونقصد واحد
لكل واحد وقد نقل عن الانطاكي خلاف ذلك مسئلة
شرط المعتزلة الحياة نوعا من الرطوبة كالدم فيتناولها هذا نمو من تخرج دمه
وبالادمية من الحيوانات لا بد له من رطوبة قالوا وتحتاج الحياة الى نوع من التحلل

فان الاكثار والتصلب مما يمنع من الحياة وقد اختلفوا في حاجتها الى
الروح والروح عند الاوائل عبارة عن اجزاء لطيفة متكونة من بخارية
الاخلاط وبعض المعتزلة فسرها بانه هو الذي يتحرك ينضرب من
البرودة ترددي في مجاري النفس وذهب ابو هاشم الى حاجتها اليها
وخالفه في ذلك ابو علي حجة ابي هاشم ان الممنوع من النفس يموت
لفقد الروح كما ان الموت حاصل عند فقد البنية وكما كانت البنية شرطا فكذلك
الروح حجة ابي علي ان الروح لو كانت شرطا لكان الحاوي لكل محل فيه
حياة والتالي باطل بالوجدان فانا نعلم عدم مجاورة الروح لاكثر البدن
والمقدم مثله والجواب ردينا اما الاول فلجواز اختصاص ذلك ببعض
الابدان وهي الفاقدة للحياة عند فقد الروح واما الثانية
فالملازمة فيه ممنوع فانه يجب مجاورة الروح للمحل الذي لو زالت عنه
الحياة لمات كما وقع الاتفاق من المشايخ على الحاجة الى البنية وان كان
قد يزال في بعض المحال كما في مقطوع اليد وانما هو بزوال البنية
في زوال الحياة لان البنية شروط في بعض المحال وهو الذي لو زالت
البنية عنه لمات الشخص وقال جماعة من الاوائل انها تحتاج الى
الحرارة بالوجدان ونازعهم المعتزلة في ذلك وجوزوا ان يكون فقدان
الحياة عند فقد الحرارة بالعادة واعلم ان هذا الاحتمال مما
يتطرق الى الجميع مسئلة وجود الحياة من الله تعالى
وهو غير متجدد لنا واستدل ابو هاشم بانا لو قدرنا عليها لقدرنا على
الموت والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القادر هو الذي يقدر
على الشيء وعلى جنس ضده والموت ضد الحياة واما بطلان التالي
فظاهر

صح

فظاهر فانه يعتقد علينا موت زيد مع اتصاف زيد به وهذه الحجة عندي
ساقطة لانها مبنية على ضدية الموت للحياة وعلى ان القادر على احد الضدين
يجب ان يكون قادرا على الاخر والسيد المرتضى يشك في ذلك من حيث
العقل ويجزم بعدم القدرة من حيث السمع مسئلة
ذهب المحققون الى ان الموت عدم الحياة عن المحل بعد وجودها
فيه وذهب ابو علي وابو القسم البلخي الى انه معنى يضاد الحياة واحتجا
بقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والجواب ان الخلق هو
التقدير البحث التاسع في القدرة القوة الشاعرة
بما يصدر عنها هي القدرة وغير الشاعرة هي الطبيعة والقدرة غير المزاج
فان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
خلاف القدرة واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان القدرة عبارة عن
سلامة الاعضاء في حقنا والاشاعرة وبعض المعتزلة اشترطوا صح للتكليف
باعتبارها يكون فاعلا فانا لولا حركة الحجارة حركة المرتعش متغايرتان
ولا مائز الا هذه الصفة وهذا فيه نظر فانه لا يدل على ثبوت امر وراء السلامة
مسئلة القدرة عرض لا بد له من محل والعقلاء مجوزون وجود
العرض لا في محل يفتقرون الى الاستدلال واستدل بعضهم بانها لو كانت
لا في محل لزال عنها الاختصاص بقادر معين فكانت قدرة لكل حي فصح ان
يكون فاعلا والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان التالي
انها لو صح تعلقها باكثر من قادر واحد لكان المقدور الواحد مقدورا لقادرين
والتالي باطل على ما ياتي فالمقدم مثله والاعتراض المنع من الملازمة فانه لا
استبعاد في تجرد هذه القدرة واختصاصها ببعض القادرين على رايكم

العدم من الملكة لا ... من الصدين

قال ابو ... ولا ... بعضهم ... الحدوث ... فاعلم قال ابو الحسين ان الفعل يجب عند وجود الداعي ويمتنع عند عدمه وهو ... والاختيار ... واجب بالقدرة ... عنده وهذا ما يحتاج اليها

كما يقولون مثله في ان الله تعالى على الباقي [illegible] اذ لم يكن
استحالة تعلق القادرين بمقدور واحد **مسألة** الاشاعرة قالوا
في احتياج القدرة الى الحياة وهل يفتقر الى وجود بنية مخصوصة ام لا
على بنية الحياة ام لا ولا نعني بالبنية الزايدة زيادة التفاوت بين الحروف
فان ذلك مما يضرهما في الصلابة بحيث يمنع من وجود الحياة بل
يجوز تأليف زيادة الاجزاء على وجه تنتشر منها الخلل فذهب
ابو هاشم الى الحاجة ومنع منه ابو عبد الله احتج ابو هاشم بانا نجد
التفاوت بين القوة بين جسم في غاية الصغر في القوة مع وجود الكبر
القوة في محل واحد صحيح ولولا الحاجة الى الزيادة لما وقع الاختلاف
ولقائل ان يقول هذه الحجة الرابعة بعد تسليم اصولها غير
دالة على المطلوب وانما يلزم منها كون البنية الزايدة في زيادة القوة لا في
اصلها والى هذا ذهب ابو عبد الله وان كان للنزاع فيه مجال
مسألة قالوا كل قدرة تفتقر الى بنية مخصوصة لا يمكن وجود
قدرة اخرى فيها لانه لو جاز وجودها بين القدرتين في هذا المحل على
البدل لجاز وجودها فيه على الجمع والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان
بطلان التالي ان البنية واحدة وهذا انما يقتضي ما اصلناه من احتياج
القدرة الى بنية زايدة وهذا في غاية الضعف لان الملازمة ممنوعة
ولو سلمت منع بطلان التالي والناقض غير لازم لان المحتاج اليه في القدرة
من البنية يكون زايدا على بنية الحياة لا على [illegible] اخرى **مسألة** بنيه قدره مع
نقل عن بعض المجبرة احتياج القدرة الى العلم ورد عليهم بعض المعتزلة
بالساهي والنائم فانهما قادران مع فقدان العلم عندهما وما يحدث
فانه

لمسألة ... ان يقطعون في نفي العلم عنها ولا يجيء
الاشكال ان كان المطلوب احتياج القدرة في تأثيرها الى العلم فهو حق وان
كان هو احتياجها في وجودها اليه فهو ممنوع **مسألة** قالوا
القادر انما يتعلق قدرته بالمقدور على طريقة الحدوث بمعنى ان القادر
لا يؤثر في نفس الماهية عندهم وانما يؤثر في جعل الماهية موجودة
بعد العدم وعند الاشعرية انما يتعلق بالكل واستدل المعتزلة بان
القدرة لو تعلقت بغير الحدوث لتعلقت بسائر صفات الفعل والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ليس بعض الصفات بالتعلق اولى من
البعض وبيان بطلان التالي انها لو تعلقت بجميع وجوه الفعل لكانت
مشاركة للعلم والاعتقاد والاعراض **مسألة** لا يجوز ان يكون بعض
الصفات والوجوه اولى من بعضها في تعلق القدرة به ولو سلم ذلك
لكن المنع قايم في المساواة للعلم على ذلك التقدير فانه لا يلزم من الاشتراك
في الصفات الاشتراك في الذوات **مسألة** ومنع المعتزلة من
تعلق القدرة بالاعدام قالوا ان القادر انما يتعلق قدرته بتحصيل صفة
الفعل لان التعليل بالعدم كالتعليل بالعلة ولان المعدوم بكونه معدوما
صفة وانما فايدة قولنا معدوم الخروج عن الوجود والاعراض ان قولكم
القادر انما يتعلق قدرته بتحصيل صفة للفعل نفس النزاع فان لقائل ان
يقول كما تتعلق قدرته بتحصيل صفة فقد تتعلق بعدمها والقياس على العلة
غير مفيد على انا نقول ان عدم المعلول يستند الى العلة ايضا كما ان
وجوده يستند اليها وحكي عن ابي الهذيل وبعض القدماء جواز ذلك **مسألة**
متعلق القدرة عندهم عشرة انواع فمن افعال الجوارح الاكوان والتأليف

والاعتقاد والصوت والالم دون افعال القلوب الا الارادة والكراهة والا
فكار والاعتقادات والظنون واختلفوا فذهب ابو علي الى ان
القدرة انما تتعلق بما يصح وجوده في محلها من مقدورات القدرة فمنع من
تعلق قدرة القلوب بافعال الجوارح وبالعكس وذهب قاضي القضاة
وابو اسحق وابو عبد الله البصري الى جواز ذلك قالوا والدليل على بطلان مذهب
ابي علي ان الحركة يصح وجودها في القلب فيجوز تعلق قدرة القلب بها
وهي من افعال الجوارح مسئلة قالوا الافعال على ثلثة
اقسام المباشر والمتولد والمخترع والاخير لا يقدر عليه غير الله
تعالى ولا امكان تمكين الضعيف المتحرك في الجو من ان يخترع فيه
من السكنات ما يزيد على الحركات واما الاولان فان القدرة تتعلق بهما
مسئلة ذهب قوم من الاوايل وجماعة من الاشاعرة
الى ان القدرة لا تتعلق بالضدين والحق ان نقول ان عني بالقدرة
مجموع ما يترتب عليه الاثر فالقدرة ليست صالحة للضدين والا لزم
وجودهما معا هذا خلف وان عني الصفة التي باعتبارها يصح صدور
الفعل فلا شك انها صالحة للضدين فان مفهوم القدرة على احد الضدين
غير مفهوم القدرة على الاخر والجواب ان القدرتين
قد اشتركا في مفهوم واحد هو مطلق القدرة اللهم الا ان يكون الاشتراك
المعنوي حينئذ يمنع لفظة القدرة على انواع لا تتناهى بالاشتراك اللفظي
وهو غير مذهوب اليه وبالجملة فالحجة على صحة مطلوبهم مستبعدة
مسئلة القدرة متقدمة على الفعل وهو مذهب المعتزلة وجماعة
كبيرة من الاوايل حتى ان الخوارزمي ادعى الضرورة في ذلك وذهب اخرون
منهم

منهم والاشاعرة الى انها مقارنة واحتج الاولون بان القدرة
صالحة للضدين فلو لم تكن متقدمة لزم اجتماع الضدين وايضا الكافر مكلف
بالايمان فلو لم تكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق ~~ولان التكليف عند عدم حال القدرة~~
~~التي هي حالة الفعل فيلزم اسقاطه~~ واحتج الاشاعرة بان القدرة
عرض والعرض لا يبقى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانها لو
لم تكن باقية فلو تقدمت الفعل لامكن الفعل واقعا بها فلا يكون الفاعل قادرا
وايضا حال وجود القدرة الفعل معدوم فهو غير مقدور اما اولا فلان
الاعدام لا تستند الى القدرة واما ثانيا فلان الباقي لا تستند اليها والجواب
الحجتان عندي ضعيفتان اما الاولى فلان الاعراض عندنا باقية وايضا فعلى
تقدير كونها غير باقية يجوز وجود الفعل لوجود قدرة اخرى واما
الثانية فلانا قد بينا ان الاعدام يجوز تعلقها بالقادر وكذلك الباقي على
انا نقول هذا الامتناع انما لزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والمدعى
امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها لا بانضمام غيرها اليها ٥
مسئلة القدرة غير موجبة للفعل وخالف في ذلك جماعة
من الاشاعرة وحجتنا في ذلك ما تقدم فانها لو كانت موجبة والقدرة
قدرة على الضدين فيلزم وجودهما معا واما بقاء القدرة فمذهب
الاشاعرة فيه معلوم ووافقهم على ذلك البغداديون من المعتزلة والسيد
المرتضى شك في بقائها واما المعتزلة فاستدل الخوارزمي على بقائها
بانها عبارة عن البنية ولا شك في استمرارها على طريقة واحدة واحتج
البصريون على ذلك بانه يحسن منا ذم من ترك رد وديعة بمقدار عشر
جمات في عشر اوقات مع الامر بردها فلو لم يكن فيه قدرة على الرد لما حسن

ذمه الا على ترك قطع الجهة الاولى لذلك لا ... الا مع البقا عرض

عليهم الخوارزمي بان هذه القدرة الباقية ليست قدرة على الرد

الا على التقدير بان يفعل بها مقدمات الرد من قطع المسافة ثم

يمكن من الرد وهذا الازم فيه بين القدرة الباقية والقدرة الحادثة

فقال بعد دقيق انه يمكن بها من الرد على جهة التقدير فصح ذمه على

ان لا يفعل الرد بمقدماته وعندي في هذا نظر فان القدرة على امر

مشروط بشرط يمكن تكون قدرة على ذلك الامر فيحسن الذم في

ترك الرد على التقدير الاول اما اذا قيل انه لا قدرة على ذلك الامر اما

القدرة على الشرط لم يحسن الذم على ترك الرد مسئلة

ذهب مشايخ المعتزلة الى ان القدرة تتعلق بالمختلف في الوقت الواحد

بما لا يتناهى وتتعلق بالمتضادات المتنافية على البدل لا على الجمع بمعنى انه لا

يمكن وجود المتنافيين معا وان تعلقت بها القدرة واما التماثل فان القدرة

لا تتعلق بالاجزاء واحد في الوقت الواحد والمحل الواحد وتعلقها بالفعل

في الاوقات لا يتناهى وكذلك تعلقها بالفعل في المحال احتجوا على

تعلقها بما لا يتناهى من المختلف بانا نقدر على جذب جسم مزوج فيه

عدم التناهي اذ لم يكن فيه تفاوت ولا اعتماد الى خلاف الجذب بقدرة واحدة

والكون في كل جزء من ذلك الجسم يخالف الكون في الجزء الاخر والاعراض

ان بعض الاجزا انما تحدث فيها الحركة بسبب الاعتماد المباشر والاخر

تتولد عن الفعل المباشر وذلك لا تاثير للقدرة فيه وانما تاثيرها في

السبب الموجب اللهم الا ان تقولوا ان القدرة على السبب قدرة على

المسبب فحينئذ نقول لم ان عنيتم بالقدرة على المسبب تاثيرها فيه ابتدا

صونا لحمل القطعا وان عنيتم به انه مستند الى القدرة بواسطة السبب

فذلك هو الحق وهو غير مانع لكم فان الكلام فيما يوجد فيه القدرة بذاتها

واحتجوا على تعلقها بالمماثل على الوجه الذي ذكرناه بانها لو تعلقت

بالمثلين لجاز اجتماع اتحاد المحل والوقت لتعلقت بما لا يتناهى من المماثلات

مع اتحاد المحل والوقت والثاني باطل بالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل

متعلق بغيره متى تعدى في تعلقه الواحد لم يتناه متعلقه ومتى انحصر متعلقه

لم يتجاوز الواحد اما الاول فبالقياس على القدرة على المختلف والمماثل

مع تغاير الوقت والمحل واما الثاني فبالقياس على العلوم والارادات

واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم منه عدم الفرق بين القوي والضعيف

في حمل الثقيل لانهما لو كانا قادرين على ما لا يتناهى في هذا الموضع وهذه

الحجج ضعيفة جدا وضعفها غني عن البيان مسئلة الترك

عندنا عبارة عن عدم الفعل ومشايخ المعتزلة ذهبوا الى انه ضد الفعل

واختلفوا فذهب ابو علي الجبائي الى انه لا يجوز خلو القادر بقدرة عن الاخذ

والترك في المباشر وجوزه في المتولد بشرط زوال المنع وذهب اخرون

الى جواز ذلك مطلقا واحتج ابو هاشم على جواز ذلك في مسائل

يقال لها البغداديات بان الساكن لجهة حالة النوم يخلو عن الاخذ

والترك لما جاز خلو القديم تعالى عن ذلك فكان يلزم قدم الفعل

وهذه الحجج عندي ضعيفة فان الساكن لا يفيد العقل لا سيما مع خلوه

عن الجامع الصالح للعلم واحتج ابو علي بانه لو جاز خلو عنهما وقتا لجاز

دائما وذلك يقتضي خروج المكلف عن الطاعات والمعاصي فيخرج عن

استحقاق المدح والذم ولقائل ان يقول لا استبعاد في جوازه

ذلك نعم وقوعه مستبعد لكون الداعي متعرضا للدواعي الحاجبة
المستلزمة للفعل مسئلة يصح اجتماع قدرتين على مقدور
واحد الحق عندنا ذلك وذهب مشايخ المعتزلة الى المنع واحتجوا
بوجهين الاول انهما لو كانا قادرين على مقدور واحد لم يكونا
قادرين والتالي باطل لمخالفة الفرض فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
القادر هو الذي يوجد الفعل عند داعيه ويمتنع عند صارفه واذا
كان كذلك فاذا فرضنا احدهما مريدا لذلك الفعل والآخر كارها
له فان وجد خرج الكاره عن القدرة وان لم يوجد خرج المريد عن القدرة
الثاني انهما لو فعلاه لم يحصل التمييز بينه وبين ما اذا فعله احدهما
وهذان الوجهان عندي ضعيفان اما الاول فلان المحال انما لزم من
اجتماع القدرتين مع الارادة والكراهة معا ولا يلزم من استلزام
المجموع المحال استلزام احد اجزائه على التفرد لذلك المحال وايضا
الفعل انما يمتنع عند الصارف لا مطلقا بل اذا لم يوجد فاعل آخر
ولا يلزم خروج الكاره عن القدرة واما الثاني فالمحال انما يلزم على
تقدير صدوره عنهما جميعا لا على تقدير صدوره عنهما انفرادا اما الغلط
فنا لم في الجمع لا جل احدهما بالعرض بكونهما بالذات والجواب
يجوز دعوى الثاني بان التمييز قد يكون بحصولها معها وقد يكون تقديريا
ومطلق التمييز كاف وهو حاصل هاهنا على تقدير الاجتماع لانه حينئذ
اذا انعدم فاما ان تنعدم كالقادرية كقدرة احدهما او لا تنعدمها فان
منعها وقع قطرال القدرة الاليه فيحصل التمييز الحقيقي وان
~~احسن احدى القادرين تعادل الاخر الاخر فيضيع بينهما~~ هو
علم

~~على انها السكون بيعها خصل التميز القدر بني باعتبار انه~~
موضعها الوقع التمييز وهذا الكلام ضعيف تدبر فرع
المشايخ على اصلهم اختلاف القدرة لانها لو تعلقت قدرتان بمقدور
واحد لم يمنع وهو ضعيف فان مع تسليم الاصل يمنع الملازمة والالزم
هدم الاصل تدبر قالوا القدرة عند متضاد
لان المتعلق بالغير اما بضد كما تعلق بذلك الغير على عكس ما
تعلق به الاول فايجاب المتعلق شرط في التضاد ولا تعقل ذلك
في القدرة مسئلة اذا حلت قدرتان محلا واحدا
قال ابو علي وابو هاشم يمنع وقوع الفعل باحدهما دون الاخرى
وجوز ذلك ابو عبد الله بحجة ان كل واحد منهما صالحة للفعل
فاسناده الى احدهما دون الاخرى تكون ترجيحا من غير مرجح وفيه نظر
فان القدرة عندهم مختلفة فجاز اسناده الاولوية الى احدهما دون الاخرى
وان اشتركت في الصلاحية ايضا فهما معارضان بالقادر الذي يرجح احد
مقدوريه على الآخر لا لمرجح بحجة ابي عبد الله ان القادر يصح منه
الفعل لكونه قادرا فكيف يمتنع عن ضد الفعل الذي هو الترك لاجل
صفة دون الاخرى مسئلة القدرة غير مقدورة لنا
واستدلوا بانه لو كان كذلك لوجب ان يملكه قدرتنا على ما هي عليه
ولقائل ان يقول القدرة متوقفة على امور كالحياة والبنية وهذه
من افعال الله تعالى فلم لا يجوز توقفه بالكلية على امر آخر من فعل الله تعالى وذلك
الامر لم يحصل فلا نقدر على فعل الزيادة فيما اجابوا بانه لو كان يجب

القدرة على الارادة

صحة وجود ذلك الاثر فيه لكن ذلك انقضاء واضداد حالها
في نفس تعلقها بحال التقدم تعالى وهو باطل وانت خبير
بسقوط هذا الكلام مسئلة يخرج القدرة عن تعلقها
لامور منها ما هو راجع اليها وهو عدمها فانه متى عدمت القدرة
لم يتعلق بشي ومنها ما هو راجع الى المقدور وقد ذكروا فيه ستة
اوجه احدها وجوده فانه انما يحتاج الى القدرة لاجل الاخراج من
العدم الى الوجود فبعد الوجود لم يبق احتياج اليها الثاني وجود
السبب لانه مع وجوده لا يمكن الترك فيكون القدرة زايلة الثالث حضور
وقت المقدور لان تاثير القدرة انما هو في صحة الفعل بها في الزمان
الثاني فاذا حضر وقت الفعل وحدث القدرة كان وقت الفعل هو الوقت
الثالث لا الثاني هذا خلف الرابع حضور وقت
السبب وبيانه ما مر الخامس مضي وقت الفعل الذي
يقتضي وقت سببه وهو ظاهر تتمة مشتمل على مسائل
ذهب اصول بعضها قالت المعتزلة يستحيل وجود
الفعل حال حدوث القدرة وانما يصح الفعل بها في الزمان الثاني
من وجودها والا لاستغنى الفعل في نقله من العدم الى الوجود عنها
وذلك يقدح في وجوب تقدمها ونحن نقول المقارنة الزمانية
لا تخرج المعلول عن الاحتياج فكذلك في جانب القدرة ولا نرى
فرقا بينهما يقتضي المقارنة بالشعور وعدمه والوجوب في العلة والامكان
في القدرة مسئلة اوجب البغداديون مقارنة القدرة
للفعل

٤٢

للفعل لا المثل لا بد معه من قدرة سابقة ونحن نقول المشي
عبارة عن حركات مخصوصة والحركات مركبة من الاجزاء الافراد
وكل جزء من الاجزاء له قدرة يحتاجون الى الاشد لا على مقارنتها
وما ذكروه لا يدل على ذلك فان قدرة المشي في الحقيقة قدر متحللة
واعلم ان مذهب البغداديين ان القدرة لا يصح عليها البقا
على ما سلناه عنهم وان القدرة متقدمة على الفعل فخلص لنا من هذه
الاقوال ان المقارن للفعل ليس هو القدرة المتقدمة بل تلك متقدمة
وتخللها اخرى موثر والا لزم المناقض مسئلة
ذهبت الاشاعرة الى ان العجز امر وجودي والاولى ليس
جعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس وهذا
الكلام ركيك فان عدم الاولوية مع فقدان الدليل هو الحق
ولا استدل به على ثبوت احد المعنيين دون الاخر وذهب
ابو علي الى ان العجز معنى يضاد القدرة وابو هاشم قال بذلك اولا
ثم شك ثانيا والصواب ان نقول ان كانت القدرة عبارة
عن سلامة الاعضا فالعجز امر يعرض للاعضا فيكون وجوديا وان كانت
القدرة عبارة عن الهيئة العارضة عند سلامة الاعضا فالعجز عدم
تلك الهيئة والبحث في هذا الانقسام لا فايدة فيه البحث
الرابع عشر في الاعتقادات وهي امور غنية عن التعريف
يمكن الحكم فيها بالنفي او الاثبات وهي اما ان يكون جازمة اولا والاول
اما ان يكون مطابقة اولا والاول اما ان يكون ثابتة اولا والاول هو
العلم والثاني هو التقليد المحق وغير المطابق هو الجهل المركب وغير

الجازم هو العلم وقد لاح من ذلك ان الاعتقاد جنس تحته مع قد
اخرج بعضهم الظن منه وابو الهذيل اخرج العلم ايضا وجماعة
اقسموا غير الجازم الى ما يرجح احد طرفيه على الاخر والى ما لا يرجح
فالذي يرجح هو الظن والذي لا يرجح ان تساوى الطرفان فيه فهو
الشك والا فهو الوهم وقد ادخلهما اولا في الاعتقاد بالتبعية
وهو الوهم والشك كما اخرج اولئك من الاعتقاد ما هو منه ٥

مسئلة اختلفوا في العلم فذهب المحققون
الى انه غني عن التعريف وجماعة من المتكلمين ذكروا في حده انه اعتقاد
الشي على ما هو عليه وزاد اخرون مع سكون النفس وجماعة من
الاوائل قالوا انه حصول صورة الشي في العقل واعترض عليهم
بانه يلزم منه ان يكون الجماد الموصوف بالسواد عالما به وايضا علمنا
بذواتنا ان كان بنفس ذواتنا لزم من العلم بذواتنا العلم بعلمنا بذواتنا
ولزم دوام علمنا بذواتنا ما دامت ذواتنا وان يكون علمنا بعلمنا
بذواتنا الذي هو بنفس ذواتنا وهكذا الى العلوم الى ما لا يتناهى وان كان
غير ذواتنا فان كان لحصول صورة مساوية لزم اجتماع الامثال
وان كان لصورة مخالفة بطل ما ذكرتم وهذان الاعتراضان
ساقطان اما الاول فلا غنالم القيد الذي يخرج به الجماد عن
كونه عالما فان العلم ليس هو حصول الصورة مطلقا بل للقابل
للادراك واما الثاني فلان العلم بذواتنا نفس ذواتنا بالذات
وغيرها بنوع من الاعتبار فلا يلزم ما ذكروه من المحاذير على انا
نمنع قولهم لو كان العلم لحصول صورة مساوية لذواتنا لزم اجتماع
الامثال لما ذكرناه في كتاب الاشارة ٥ ذهب من لا
يحصل

تحصيل الشي في الجزم امر ثبوتي وهو باطل لان مقابله ان كان عدما
كان العلم عدما للعدم فيكون وجوديا وان كان وجوديا كان صادقا
على المعدوم فيكون المعدوم عالما هذا خلف وفي هذا الرد عندي
نظر فان عدم الامر العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا ولو سلم ذلك
لكن في قوله انه على تقدير وجودية مقابله يكون المعدوم عالما المنع
قائم فانه جاز ان يكون عدميا وان كان لا يصدق الا على الموجود كما في
الوجوب وتحقيق هذا انما يظهر بما اقوله ههنا وهو ان الوجود
قد يوجد باعتبار اضافته الى الخارج وقد يوجد باعتبار اضافته
الى الذهن وقد يوجد بالاعتبار الاعم الصادق عليهما معا وقد يوجد
العدم باعتبارات ثلث مقابلة لتلك الملكات وقد يوجد الوجود
والعدم كل منهما منسوبا الى ماهية ما فمثال الملك الماهية انها
وجودية او عدمية بالاعتبارات المذكورة فاذا صدق على ماهية
انها عدمية لم يلزم ان يكون مقابلها وجوديا فان المعدوم في الخارج
الثابت في الذهن يجتمع مع مقابله وهو السلب على العدم في الخارج
كما هو الحال في العمى وبابه مسئلة ذهب قوم الى
ان العلم امر اضافي وجماعة من الاوائل ذهبوا الى انه امر زايد على
الاضافة يلزمه الاضافة ويتغير بتغير الاضافة ولا شك في احتياج
العلم الى الاضافة واما انه هل هو زايد على الاضافة ام لا فلنا
فيه نظر ويلزم القرينين علم الانسان بنفسه فانا اذا جعلناه
نفس الاضافة لم يكن بد من امرين يقع الاضافة بينهما فالوا الذات من
حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث انها معقولة واذا صحت

المغاير بهذا النوع من الاعتبار ضرب المحال بين الاتحاد
فان المغاير حينئذ يتوقف على ثبوت التعقل فلو كان التعقل
موقوفا عليها لزم الدور قال بعض المحققين المقتضي للمغايرة
هو العلم ولست المغايرة مقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا
تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور اقول
وهذا ضعيف فان المغايرة ليست مقتضية للعلم ولكن العلم
موقوف عليها توقف المشروط على الشرط فلو توقفت المغايرة على
العلم توقف المعلول على العلة لزم الدور واما اذا جعلنا العلم
عبارة عن حصول الصورة فقد اتفق المحققون منهم على انه لا
احتياج الى صورة زايدة بل الصورة العاقلة لنفسها انما تعقل
نفسها بنفسها وهذا يلزم منه اضافة الشي الى نفسه اجاب
الرئيس بان العاقل هو الذي يحصل عنده المجرد وهو صادق على ما
يكون المجرد فيه هو نفس العاقل او غيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب
العام وايضا التشخص زايد على الماهية فالعاقل هو المجموع والمعقول
هو الماهية ورد في الاول بان العموم في اللفظ والعقد لا يقتضي
صحة وجود العام بدون الخاص في نفس الامر كما ان قولنا هذا
الشي علة اعم من كونه علة له او لغيره في التصور واللفظ مع استحالة
وجود العام في اخصيه معا في نفس الامر وفي الثاني بانه غير محل
النزاع فان البحث في علم الانسان نفسه لا في علمه باجزائه
ويلزم القائلين بالاضافة ان لا يكون المعدوم معلوما وان لا يكون
شي من الاشيا الا كان جهلا مسئلة ذهب قوم من
الاوايل

او الى الاوايل الى ان التعقل يقتضي الاتحاد مع المعقول وهو خطا
فان المتحدين ان بقيا فهما اثنان وان عدما او عدم احدهما فلا
اتحاد مع المعدوم ثم لو حصل بالنار ولا وايضا اذا اعقل
عاقل ان معقولا واحدا لزم اتحاد العاقلين او فساد مذهبهم
وايضا اذا اعقل معقولين لزم اتحاد المحذورين مسئلة
ان قلنا ان العلم اضافة فلا شك في انه عرض واما اذا قلنا انه
عبارة عن الصورة فلا شك في ان صور الاعراض اعراض واما
صور الجواهر فالحق عندنا انها كذلك لانها مفتقرة في وجودها الى المحل
الذي هو النفس وقد ذهب قوم من الاوايل الى انها جواهر لان حد
الجوهر هو الذي اذا وجد كان لا في موضوع صادق عليها
وهو خطا فان الجوهر الثاني يستحيل وجوده في الاعيان
اما الوجود هو المنادي له في الصورة لان نفس الجوهر ذهب
اخرون منهم الى انها جوهر بهذا الاعتبار وعرض باعتبار الذي
قلناه فهو جوهر وعرض معا وهولا عن التحقيق بمعزل مسئلة
ذهب القائلون بان الاعتقاد جنس للعلوم وغيرهم من المعتزلة
الى ان الاعتقاد يكون علما لامور منها استناد الاعتقاد الى
النظر الصحيح او تذكره ومنها ان يكون فاعل الاعتقاد عالما
بمتعلقه فان علوم العقل انما تكون علوما لان الله تعالى يخلقها
وهو تعالى عالم بمعلوماتها وكذلك اذا فعل احدنا اعتقادا بما
يعلمه فانه يكون علما ومنها ان يكون عالما بجملة فيدخل المفصل في
تلك الجملة فان اعتقاده لذلك المعين يكون علما لكونه عالما بالجملة

والفسد لو كان اعتقاده ليكون عالما لكان العلم ... بكل ...
الوجه بالاعتقاد وسمي علما عند اسلافنا فعلمنا ان المؤثر هيئة
الوجه وهذا الاستدلال ضعيف فان الدوران لا يفيد اليقين
علي ما يأتي قال ابو الحسن النظر الصحيح وقد ذكره
انما هو سبب علوم كاسبة لعلم داخل فيها وتلك العلوم مجملة
فهو داخل تحت القسم الذي ذكره من ادخال التفصيل في الجملة
وكون الفاعل للاعتقاد عالما معتقد ليس له اثر في ذلك فانه كيف
يكون علم الفاعل مؤثرا في كون الاعتقاد المفعول له العلم علما قلنا
فالمؤثر في كونه علما هو ذلك الوجه لا علم الفاعل مسئلة
العلم على ضربين ضروري ومكتسب وفاعل الضروري هو الله تعالى
وفاعل المكتسب هو نفس العالم لانا نجد من انفسنا ان المكتسب
يوجد عند قصدنا ودواعينا وينتفي عند وجود صوارفنا والضروري
ليس كذلك ما يحصل ابتداء كالعلم بان الوجود والعدم لا يجتمعان ولا
يرتفعان وقد يحصل عقيب سبب كالمشاهدات والمجربات وعند الاوايل
ان العلوم الضرورية تنقسم الى اوليات ومشاهدات ومجربات
وحدسيات ومتواترات وفطريات القياس وفاعلها هو الله
تعالى عقيب الاستعداد الحاصل من الحواس والعلوم النظرية
حاصلة بفعلنا عند حصول الاستعداد المستفاد من العلوم
الضرورية مسئلة العلم عند الاوايل ينقسم الى فعلي
وانفعالي والاول هو المحصل للاعيان الخارجية والثاني هو المستفاد
منها مسئلة العدم انما يعلم بواسطة ملكته وقد ظن قوم

ان المعدوم ... باطل وهذا ظن فاسد فان
المعلوم ثابت ذهنا لا عينا وقد استدلوا في هذا بان ما
لا بد في العلم من المطابقة والا لكان جهلا وهو حكاية عن المعلوم
وتابع له لا على معنى انه متاخر عنه في الوجود بل على معنى انه لولا
تحقق المعلوم على حالة ما لما صح تعلق العلم به على تلك الحال
وسوا تقدم العلم او تاخر فانه بهذه الحالة لا تستبعد ذلك فان
الحكاية كما تتاخر قد تتقدم مسئلة لا بد للعلم
من متعلق وهو مذهب الاوايل ومن المعتزلة ابن الاخشيد واصحابه
وابي القاسم البلخي وذهب طايفة اخرى الى ان ههنا علوما
لا معلومات لها ولا تتعلق بشيء وذلك كالعلم بانه لا ثاني للقديم
فانه علم بغير معلوم لان المعلوم اما موجود او معدوم وهذا
ليس بموجود وهو ظاهر ولا بمعدوم قالوا والا لصح وجوده
والتالي باطل فالمقدم مثله وعندنا هذا خطا فانه يستحيل
وجود اضافة بدون مضاف اليه وما ذكروه من العلم بانه لا ثاني للقديم
فانه معدوم وليس كل معدوم يصح وجوده وهذا بناء منهم
على خطاهم في اثبات المعدوم وهو ثابت ذهنا وثبوته
الذهني كاف على معنى ان نعقل القديم تعالى ثم نعقل انه لا
ثاني له مساو له وكذلك اذا علمنا عدم الضد له تعالى فانما
نعلمه بالمنافاة على معنى انه ليس لله تعالى شي نسبته اليه نسبة
السواد الى البياض وكذلك اذا علمنا عدم اجتماع الضدين فانا نعلم
على معنى انه ليس بين الضدين الاجتماع ما بين السواد والحركة

ملاً وهاولا انما وقعوا في هذا الخبط لجهلهم بالوجود الذهني

مسـ[ـئـ]ـلة الحق عندنا ان العلم الواحد لا يتعلق بمعلومين

فانا اعتبرنا في العلم المطابقة ويستحيل مطابقة شي واحد لشيئين

ومن قال ان العلم اضافة يحيل ذلك ايضاً فان الاضافة تتعدد

بتعدد المضاف اليه وعند اهل السنة ان علم الله تعالى يتعلق

بمعلومات لا نهاية لها مع انه واحد ونقل عن ابي الحسين الباهلي

ان علماً الواجب يجوز تعلقه بمعلومات كثيرة وحكي ذلك ايضاً

عن ابي الحسن الاشعري وانكره ابو اسحق وقال انه ذكره في

الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين ونقل عن

الجبائي جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين ونقل عن ابي منصور

البغدادي من اهل السنة وجوب ذلك وعن القاضي ابي بكر

كل معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر يجوز ان يتعلق بهما علم واحد

وهو منقول عن ابي هاشم ايضاً وهذه الاقوال كلها ضعيفة عندنا

لما مر مسـ[ـئـ]ـلة العلم المتعلق بالمختلفات مختلف لان

العلم لا بد فيه من المطابقة ومطابقة الواحد للمختلفين محال ومن

قال ان العلم اضافة كان كذلك ان كان نوع المضافات يقتضي

تنوع الاضافات والا كان في محل التوقف مشكلاً وقد ذهب

قوم الى انها مختلفة سوا تعلقت بالمختلفات او بالمتماثلات لان

العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد منع الخصم يضاد

اعتقاد حدوثه وهذا عندي بعيد فان لقائل ان يقول جاز ان يكون

العلم واحداً والتعلقات مختلفة والحجة الثانية دالة على تضاد الاعتقاد

لا على

لا نفى احدهما لا نفيه العلوم الواحد لانه في غير طريقته ما لا العلوم تعلقها

ما التي الواجب على الوجه الواجب في وقت واحد على طريقة

واحدة فاتحاد الشي لا بد منه لان العلم المتعلق بواحد للمختلفين

مخالف للمتعلق بالاخر وكذلك اتحاد الوجه فانا لو علمنا الجدي

الذاتين باعتبار صفة والاخرى باعتبار صفة اخرى لكانا مختلفين

ولا بد من اتحاد الوقت فانا لو علمنا ان زيداً موجود اليوم وعلمنا

انه موجود غداً لكانا مختلفين ولا بد من اتحاد الطريقة فان علمنا

يتعلق بالمعلومات تعلق العلوم وعلم الله تعالى يتعلق بها تعلق

العالمية فهما مختلفان وابو هاشم لم يعتبر اتحاد الوقت وجعل العلم

بان زيداً موجود بالامس مع العلم بانه لم يعتبر عن حاله العلم بانه

موجود اليوم والحق خلاف هذا فان العلمين الاولين حصل

منها علم حديث مغاير لهما ولعل الحاصل احد العلمين السابقين

مسـ[ـئـ]ـلة المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ما

مجهول من اخر فلما الجماعي في شي ظن انه علم مغاير للتفصيل وليس كذلك

وابو هاشم منع من العلم الاجمالي قال لان المعلوم متميز والاجمالي

غير متميز فهو غير معلوم والكل عندنا كاذبة اللهم الا ان يعني

بالتمييز التميز التفصيلي من كل وجه فحينئذ يتطرق الكذب الى

الصغرى مسـ[ـئـ]ـلة العلم الكلي عبارة عن حصول

صورة في الذهن يمكن انطباقها على اي فرد سبق الى الذهن من

الافراد الخارجية ولا تحقق للكلي في الخارج خلافاً لافلاطون القائل

بالمثل وهذا العلم مغاير للعلم الجزئي ولا يجري الا في علم
مبادئه هنا زعم ان من علم ان كل ظلم قبيح ثم علم في صورة معينة
انه ظلم انه قبيح بعلم الاول ولم يتجدد له علم ثم يعلم به قبح
هذا التصرف المعين وهذا عندنا كاذب وايضا على ذلك
فاحكم القضاء حجة اي هاشم انه لو علم بعلم هذا القبح ان لا
يفعله ولا يعلم قبحه وان علم انه ظلم والثاني باطل قطعا فالمقدم مثله
وههنا نحن نازع في صدق الشرطية فانه لم يبرهن عليها وكيف
برهن على ما هو معلوم الكذب مسئلة العلم بالاستقبال
ليس علما بالحال وجمهور المشايخ على خلاف هذا فان من علم ان زيدا
يدخل الدار في غد ثم جا الغد علم دخول زيد بذلك العلم وابو
الحسين انكر من وجوه احدها انا قد نجهل العلم بالمستقبل مع
العلم بالحال الثاني ان العلم بالمستقبل مشروط بالحصول
الحال والعلم بالحال مشروط به فتغايرا الثالث ان من
علم ان زيدا سيدخل الدار في غد ولم يعلم مجي الغد فانه لا يعلم دخول
زيد الدار نعم من علم الاول وحصول الغد حصل له علم مستانف
بدخوله الدار وهذا عندي هو الحق والاول جهاله بنسبه
قد شرطنا في العلم المطابقة فيجب تغيره عند تغير المعلوم والا
لزم الجهل ولهذا مزيد بحث سياتي في علم واجب الوجود
مسئلة ذهب الاوايل الى ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول قالوا لان العلة من حيث هي تقتضي المعلول فالعلم بها من
حيث هي يكون علما بها مع اعتبار العلية وهي نسبة فلا بد من تصور
المنتسب

الحيثية اليه وفيه نظر فان اردتم ان العلم بوجود العلة وكونها
علة مقتضيا يوجب العلم بوجود المعلول صدقتم وان اردتم ان العلم
بماهية العلة يوجب العلم بماهية المعلول فنمنع ذلك ومن المنع حتى
يظهر لنا الدليل وما ذكروه فغير مفيد لان تصور الماهية من
حيث هي لا يقتضي تصور لوازمها الاضافية وان اقتضى فلا
يقتضي تصور المعلول من حيث هو هو بل من بعض عوارضه مسئلة
العلم بذوات الجزئيات الحاصل من العلم بمباديها لانها ممكنة
لا تكون واجبة قالوا اذا علم بسببه علما كليا لا نعلمها بان
موجب الشاعر بالكلي مقيدا بالكلي وتقييد الكلي بمثله لا يقتضي
الجزئية وفي هذا بحث مسئلة لما كان العلم عند
الاوايل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وكان
اجتماع صورتين متساويتين في محل واحد من غير اختلاف في لازم او
عارض محالا كانت الصورة الحاصلة في الذهن اما معلومة بنفسها
من غير افتقار الى صورة واما غير معلومة اصلا لكن الثاني
باطل قطعا فان حصول الصورة للشي لا ينفك عن حصول ذلك
الحصول عند اعتبار المعتبر فكان العلم معلوما بنفسه وابو
علي الجبائي وافق على ذلك فجعل العلم يعلم بنفسه وخالفه في
ذلك مشايخ المعتزلة فذهبوا الى ان العلم يعلم بعلم اخر قالوا لان
العلم لا يتعلق بمعلوم من على ما يتعلق به والعلم والمعلوم متغايران
فيتغاير العلم المتعلق بهما مسئلة ذهب الشيخان الى انه
العلم بالعلم هو علم بالمعلوم والحق خلاف هذا فان العلم اضافة

والمعلوم قد لا يكون اضافة فيها متغايران فكيف يكون الجهل
باحدهما هو العلم بالآخر وقد افصح على ذلك ابو عبد الله وابو
اسحق وقاضي القضاة فانهم قالوا العلم بالعلم هو علم بكونه
على حال او حكم مسألة العالم بالشيء هل يجب ان
يكون عالما بانه عالم بذلك الشيء الحق عندنا انه لا يجب ذلك وقد
وافقنا على ذلك طائفة من الاوائل ومشايخ المعتزلة نعم اذا اعتبر
المعتبر وجب تعلق العلم به وابو القسم اوجب ذلك مسألة
الحق عندنا انه لا يصح اجتماع علوم كثيرة لعالم واحد متعلقة بشيء
واحد لاستحالة اجتماع الامثال ومن جوز اجتماع المثلين جوز ذلك
ههنا ويحكى عن ابي علي المنع مع اعترافه باجتماع الامثال فان
هذا يجري مجرى الساكن فانه لا يجوز تسكينه والمجتمع لا يجوز
جمعه وعلى تقدير اجتماع العلوم الكثيرة لا تزايد المعلوم في الحال لا
يدخل في ان يكون نفسه تزايد واعلم ان اتصاف الواحد بانه اعلم من
غيره قال ابو علي اولا المرجع بذلك الى كثرة العلوم كما نقول انه اقدر
على معنى زيادة مقدوراته ثم لما راى ان احد العالمين اذا علم الشيء بعلم واحد
والآخر بعلوم كثيرة واذا العلوم الكثيرة لا تزيد عليه بالجملة حكم بان
المرجع بذلك الى كثرة المعلومات فاذا كان معلوم احدهما اكثر حكم
عليه بالاعلمية مسألة العلوم عندنا باقية وهو مذهب
الاوائل وابي هاشم وابي عبد الله وذهب ابو اسحق وقاضي القضاة
والسيد المرتضى من اصحابنا الى انها لا تبقى لنا انها ممكنة في الزمان
الاول فتكون ممكنة في الزمان الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع
وعزى

ويستند الى ... الحجج ضعيفة وبيان ضعفها ان ... الحجج
القائلون بعدم البقاء بانها لو بقيت لامتنع عدمها والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انها لو عدمت بعد البقاء لكان عدمها
اما ان يكون مستندا الى الذات او الى الفاعل او الى طريان الضد
والاقسام باسرها باطلة فعدمها باطل اما الاول فلانه يلزم امتناع
وجود الماهية على ذلك التقدير واما الثاني فلان الفاعل اثره
في الايجاد لا في الاعدام واما الثالث فلانه لا ضد يخرج من العلم
الى الشك وليس الشك معنى يضاد العلم لان شرط التضاد
تعلق احد الضدين بما يتعلق به الآخر على عكس ما يتعلق به والشك
انما يتعلق بشيئين والعلم انما يتعلق بشيء واحد كالشك في حدوث
العالم فانه بعينه شك في قدمه فليس بين العلم والشك تضاد ونحن
نقول لم لا يجوز ان يعدم بالفاعل وما ذكروه لبيانه نفس الدعوى
فيكون مصادرة على المطلوب وايضا لم لا يجوز ان يكون للعلم ضد
يخرج به الانسان عن العلم ثم يطرا عليه الشك وذلك الضد غير
معلوم وبالجملة ضعف هذه الحجة لا يخفى مسألة
الحق عندنا ان السهو ليس معنى من المعاني المضادة للعلم وانما هو عبارة عن
عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما وهو مذهب ابي اسحق وقاضي
القضاة وذهب الشحام الى انه معنى يضاد العلم وهو
مذهب لابي اسحق ايضا وابي عبد الله لكن ابا عبد الله تارة يقول انه
مقدور للعباد ولكنه لا يصح منهم لفقد الآلة وتارة يقول انه
غير مقدور عليه اصلا وهو ظاهر قول الشيخ وللمثاني في ذلك

الحجة
المضادة

ان الواحد منا لا يجد من نفسه امرا زايدا على فقدان العلم حالة السهو واما الشك فذهب ابو علي الى انه معنى مضاد العلم وهو قول ابي هاشم وذهب جماهير المعتزلة الى انه ليس بمعنى مضاد للعلم وتدبر الكلام فيه

مسئلة

كلام في هذا الباب العلم منه ضروري ومنه كسبي والضروريات قد مضى بيان اقسامها لكن وقع الخلاف في المتواترات فذهب الاوايل الى انها ضرورية وتابعهم على ذلك البصريون وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري الى انها كسبية واحتج ابو الحسين بان الكسبي هو الذي يتوقف على نظر واستدلال وهو متحقق ههنا فان العلم بذلك انما يحصل بعد العلم بان المخبرين اخبروا عما لا لبس فيه وليس اخبارهم مستندا الى النظر حتى يجوز الخطا فيه وانه قد اخبر جماعة عظيمة لا يجوز عليهم التواطؤ والراسل ولا يجوز عليهم الكذب اتفاقا ولا ان يجمعوا على الكذب لا بسبب الحيرة ولا داع يدعوهم الى الكذب فيعلم ان خبرهم ليس بكذب فيكون صدقا ومتى فات العلم بواحدة من هذه المقدمات لم يحصل العلم التواتري والحق عندنا خلاف ذلك فان العلم بالمتواترات يحصل للصبيان ومن لم يمارس الاستدلال فسقط ما ذكره

مسئلة

انكر السوفسطائية العلم مطلقا وهم ينقسمون الى ثلثة اقسام العندية وهم الذين يعترفون بجميع الاشيا والعاطية وهم الذين يشكون في الاشيا معاندين واللاادرية وهم الذين انكروا جميع الاشيا العلم بصحة المقدمات التي يبنى عليها البراهين وقالوا ان اجلى القضايا واوضحها هو العلم بان

49

بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا القول باطل فلا يكون شي من القضايا حقا وبيان بطلانه ان هذا التصديق مسبوق بتصور النفي وهو عدم تصور والالحاد تميزا عن غيره والمتميز عن غيره متعين والمتعين ثابت والنفي ليس ثابت

سوال

يكون ملتبسا ذهنا جواب الثبت ذهنا احد اقسام مطلق الثابت والنفي المطلق مقابل المطلق الثابت فلا يكون قسما منه وايضا النفي والاثبات فيحتملان الى وجود الشي في نفسه وقد يحتملان الى وجوده لغيره والاول باطل لان الوجود اما نفس الماهية او لا فان كان نفس الماهية فقولنا الماهية موجودة يشتمل الماهية ماهية وهذا خلف واما مغايرا لها فيلزم وصف المعدوم بالوجود والثاني باطل لان الموضوع والمحمول ان تغايرا كان ذلك كحمل الاشيا المتباينة فلا يكون صدقا وان تغايرا كان ذلك حكما على الشي بانه غيره وذلك حكم بوجه الايجاب ولعلم ان هولا لا يستحقون الجواب لان المناظرة انما تكون بعد تسليم مقدمات بين الخصمين بوضع لبيان احد الخصمين عليها مطلوبه ومن يشكك في مثل هذه القضايا الاولية بما حقه فان هذه القضايا يناظر في جميع المطالب وهي المبادي للعلوم فيجب الذب عنها وكيف يناظر من يجمع بين النقيضين فان اقصى مراتب المناظرة ان يبين ان الذي ذكره دليلا على مطلوبه فالخصم يقول لا نسلم انه دليل لكن لم لا يجوز ان يكون غير دليل ايضا ومع ذلك فانا نقول في جواب هذا الشك ان المنفي لا يجوز ان يكون ثابتا ذهنا فان الذي لا يكون ثابتا في الذهن ولا في الخارج يتصور لما كان ثابتا والمتصور

فيصح الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت فالموضوع ان كان مخلقا والقابل
قسم ما باعتبار من كما تقول الموجود اما ثابت في الذهن او لا يكون فاللاثابت
ما ليس في الذهن من حيث انه مفهوم ثابت في الذهن وليس بثابت من حيث
هو مقابل للثابت ولا استحالة في ذلك قوله في الوجه الثاني
الوجود ان كان زائدا لزم وصف المعدوم بالموجود قلنا الحكم
بالزائد في الوجود ليس الا في الخارج فانه ليس في الخارج ماهية
وتتصف بالوجود كما في الماهية لا يلزم منه حلول الموجود في المعدوم
فان الماهية لا تنفك عن الوجود فلا يلزم ان يكون معدومة فانه حينئذ يكون
اخذ الماهية اخذا لها مع قيد العدم وليس كذلك وايضا
الوجود ليس بموجود ولا معدوم قوله الموضوع والمحمول
ان تغايرا لم يكن الحكم بوجوب الاثنين قلنا انهما لا بد وان يتحدا من وجه
ويختلفا من وجه ووجه الاتحاد قد يكون احد الطرفين وقد يغايرهما
وقد اجابهم بعض الفضلاء بالضرب بالخشب فان لم يعترفوا به فقد
خرجوا عن حد الانسانية وان اعترفوا به وفرقوا بين حال الضرب وعدمه
اعترفوا بالقضايا العقلية وهذا ضعيف فانهم لا يعترفون — السوفسطائية
بوجود الالم ولكن يقولون انه يجوز هذا الذي احسسناه خطأ
كما في سائر اغلاط الحس مسئلة العقل عند الاوائل
لفظ مشترك بين معان احدها العقل العملي الذي للانسان وهو
مقول بالاشتراك على القوة التي بها يكون التمييز بين الامور الحسنة
والقبيحة وعلى المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة
وثانيها العقل العلمي وهو مقول بالاشتراك على الجوهر المستعد
لقبول

لقبول المعقولات وعلى مراتب حصولها في النفس وهي اربع الاول
العقل الهيولاني وهو الذي من شانه الاستعداد المحض والثاني العقل
بالملكة وهو الذي من شانه حصول الاوليات والثالث العقل بالفعل
وهو الذي من شانه حصول النظريات لا على انها حاصلة بالفعل بل
بمعنى انها متى شاء استحضرها والرابع العقل المستفاد
وهو الذي حصلت فيه النظريات بالفعل وهو النهاية القصوى
في الكمال وثالثها الموجود المجرد الذي لا علاقة له بالاجسام
حلولا وتدبيرا وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان العقل
علوم خاصة والمعتزلة قالوا انه من تلك العلوم العلم بحسن الحسن
وقبح القبيح والقاضي ابو بكر قال انه هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي
من الاشاعرة هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة واستدلوا على ذلك
بانه لو لم يكن العقل من قبيل العلوم لانفك احدهما عن الآخر وهو
باطل قطعا وهذا ضعيف فان عدم الانفكاك لا يستدعي
الاتحاد والحق ان العقل غريزة يلزمها العلم بالقضايا البديهية
عند سلامة الآلات مسئلة الاعتقاد الجازم اما ان
يكون ثابتا او لا يكون كالمقلد فالقسم الاول شرط فيه ان لا يكون
نقيضه احتمال ثبوت فيستحيل تحققه بدون هذا الشرط استحالة
ذاتية فاعتقاد الضدين محال لذاته اما التقليدي فانه يمتنع اجتماعه
مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف وذهب ابو علي الى ان
اعتقادي الضدين يجب ان يتضادا وخالفه في ذلك ابو هاشم
اخيرا وزعم ان الذي باعتباره يقع تضاد الاعتقادات ليس الا الذي

والاثبات فاذا اعتقدنا الشي على صفة كان مضادا لكونه ليس على
تلك الصفة وليس مضادا لاعتقادنا انه على صفة مضادة لتلك
الصفة البحث الخامس عشر في الظن وهو
نوع من الاعتقاد ووافق على ذلك ابو هاشم وهو قابل للشدة والضعف
وطرفاه الجهل والعلم وذهب ابو علي وابو عبد الله
وابو اسحق الى انه جنس غير الاعتقاد وهو الذي نصره قاضي القضاة
واستدلوا على ذلك بانه لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب قبح الظنون
اجمع والتالي باطل فان فيها ما هو حسن بل واجب فالعمل بمثله وبيان
الشرطية ان هذا الاعتقاد لا يخلو اما ان يطابق معتقده او لا
والثاني يلزم منه الجهل وهو قبيح لان عند العلم بان هذا الاعتقاد
جهل يعلم قبحه وان لم يعلم شيئا سواه فالمؤثر في القبح هو الجهل كما في
سائر المقبحات والاول يلزم منه تجويز خلافه وان كان مطابقا فيجب
قبحه ايضا لانه لا فرق بين القطع على وجه القبح وبين تجويز ثبوت القبح
فاذن لا خلاص الا ان يكون الظن نوعا آخر مغايرا للاعتقاد وهذه
الحجة عندي ضعيفة فان الجهل ليس هو مطلق الاعتقاد الذي لا يكون
مطابقا بل الاعتقاد الجازم الغير مطابق فرع على قول ابي
علي في مغايرة الظن للاعتقاد فمن ذلك انه يضاد العلم اذا
كانا متعلقين مثل العلم بان زيدا في الدار والظن انه ليس فيها ونحن
ننازع في ذلك ولا يلزم من المنافاة حصول الضدية ومن ذلك
حصول التضاد بين بعضه واحده والبعض الاخر كالظن بوجود
زيد وعدمه ومن ذلك جواز تعلق الظن بالظن كما يظن خوف زيد
والخوف ظن مخصوص فقد تعلق ظننا بذلك الظن المخصوص واما
تعلق

[illegible]

٥١

[illegible]
تعلق الظن بظن الظان بعينه فانما يكون فيما يتعلق بالمقتضي
فيظن انه كان ظانا من قبل واعلم ان من الظن ما هو واجب كما في الاحكام
الشرعية ومنه ما هو حسن وهو ما اذا حصل للمكلف في فعله
غرض وخلا من جهات القبح كما في المعاملات وامور نظام العالم
وقد يكون قبيحا اذا خلا عن الامارة الصحيحة وكما اذا كان مكلفا
بالعلم فلم يات به واتى بالظن البحث السادس عشر
في النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى آخر ومنهم
من حده بانه عبارة عن ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق آخر
وهو غير عام واخرون يحدونه بانه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات عام
وهو خطا فانها لاحد وتسمية الشي مكان الشي وبعض المتاخرين قال
النظر عبارة عن مجموع علوم اربعة العلم بصحة المقدمات والعلم
بصحة ترتيبها والعلم بلزوم اللازم عنها والعلم بان ما لزم عن الحق
فهو حق وهو عندي خطا فان العلم باللازم على هيئة مخصوصة
بين المقدمات والنتيجة نبي مسبوق بالعلم بالنتيجة فلا يكون جملة
جزءا علتها واخرون قالوا انه عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول
المطلوب فان النظر بالعين لما كان عبارة عن تحديق الحدقة نحو المرئي
الملتمس رؤيته بالبصر فكذلك النظر العقلي عبارة عن تحديق
العقل نحو المطلوب الملتمس رؤيته بالبصيرة وهذا ايضا
ضعيف فالحق ما ذكرناه اولا البحث السابع عشر في
افادة النظر للعلم والحق عندنا ان النظر متى وقع على الوجه الصحيح
افاد العلم فان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث علم ان العالم

[illegible]

محدث قطعا والسمنية انكروا افادة العلم مطلقا وجمع من
المهندسين انكروا افادته في الامور الالهية واعترفوا به في الهندسة
والحساب واحتجت السمنية بان العلم بان الاعتقاد الحاصل
بالنظر علم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا
لزم التسلسل وايضا العلم بافادة النظر للعلم ان كان ضروريا
لزم اشتراك العقلاء وان كان نظريا لزم اثبات الشيء بنفسه وايضا
المطلوب ان كان معلوما كان تحصيلا للحاصل والا فكيف نعرف
انه مطلوبه اذا وجده وايضا الناظر قد ينكشف فساد نظره مع
الجزم بصحته فكذا يجوز في جميع الانظار وايضا المستلزم للنتيجة
اما مجموع المقدمتين او كل واحدة منهما او واحدة منهما والكل
باطل اما الاول فلان المجموع لا حصول له في الذهن فانا حال ما
توجه اذهاننا الى مطلوب معين يستحيل منا توجهه نحو مطلوب اخر
واما الثاني فلانا نعلم قطعا انه لا اثر لواحدة من المقدمات في
الانتاج وايضا يلزم اجتماع المؤثرات المستقلة على الاثر الواحد
واما الثالث فباطل بما مر واحتج المنكرون لافادته في الالهيات
بان الانسان قد يعجز عن العلم باقرب الاشياء اليه كنفسه فكيف
حال الامور الالهية مع غموضها عن الحس الجواب
عن الاول انه ضروري ولا يجب اشتراك العقلاء في ذلك لما سنذكره
في القاعدة الثالثة وهذا بعينه جواب عن الثاني وقد اجاب
بعضهم بمعارضة فقالوا العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان
ضروريا لزم اشتراك العقلاء وان كان نظريا لزم ابطال الشيء بنفسه
وهو

وهو محال وانما الحل فهو ان اثبات الشيء بنفسه ممكن كالعلم
الذي يعلم به نفسه ويعلم به سائر الاشياء واما ابطال الشيء بنفسه
فهو محال والمعارضة حسنة آتية على جميع شبههم والحل خطأ
والبيان على العلم فاسد والجواب عن الثالث ان المطلوب
ان كان تصوريا كان المعلوم منه التصور ببعض اعتباراته والمجهول
هو ذاته فيصح توجه الطلب الى العلم بذلك المجهول لكونه ملتفتا اليه
باعتبار المعلوم واذا وجده عرف انه مطلوبه بذلك الاعتبار
ايضا وان كان تصديقيا كان معلوما من حيث التصورات ومجهولا من
حيث النسبة ولقد اورد بعض الملاحدة هذا الاشكال
ولم يجبه الا بايضاح شكل هندسي اوضح صحته ولم يات على ذلك
بحل وارسطاطاليس اجاب بما ذكرناه والجواب عن
الرابع ان الانظار التي يحكم بفسادها انما يكون لاجل خلل واقع
اما في المقدمات او في الترتيب اما على تقدير الصحة فلا والجواب
عن الخامس ان المقدمتين يصح اجتماعهما في الذهن والا لزم ان لا نكون
عالمين دائما الا بشيء واحد وينتقض بالقضية الشرطية والجواب
عن السادس انه يدل على الصعوبة لا على الامتناع مسئلة
ذهب الاشعرية الى ان النظر لا يولد العلم وانما يحصل عقيبه
العلم بالعادة وذهبت المعتزلة الى انه يولده وهو مذهب السيد
المرتضى ابي جعفر من اصحابنا ونقل عن ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين
انهما قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب لا بكون النظر علة ولا
مولدا ومذهب الاوائل ان النظر شرط معد لحصول العلم من المبدا
الفياض حجة الاشعرية بان كل حادث فهو مستند

الي الله تعالي علي ما ياتي فالعلم كذلك وكلية القضية ممنوعة كما ياتي
فسالي احتج المعتزلة بان العلم يجب وقوعه عند
النظر الصحيح في الدلالة وعقيبه ومعنى قولهم انه يقع عقيبه انه
يحصل العلم بالمدلول الذي يطلبه بالنظر في دليله ولانه يكثر بكثرته ويقل
بقلته فيكون متولدا عنه اما الصغرى فاستدلوا عليها بالوجدان
فانا نعلم ان النظر متى حصل حصل العلم قطعا ومتى لم يحصل لم
يوجد العلم واما الكبرى فبالقياس علي سائر الاسباب والمسببات
وهذه الحجة عندي ضعيفة فان حصول الشي عقيب غيره لا يدل علي
العلية والاشعرية قاسوا النظر علي التذكر والمعتزلة فرقوا بينهما
بان التذكر انما حصل من غير قصد المتذكر بخلاف النظر فان صح
هذا الفرق بطل القياس والا امتنع الحكم في الاصل واما القايلون
بالوجوب فانهم قالوا انا نجد متى علمنا المقدمتين علمنا النتيجة
قطعا علي سبيل اللزوم لا علي مجري العادات التي يمكن عدم وقوعها
والتوليد باطل بما مر ولقائل ان يقول لم قلتم انه ليس علي سبيل
مجري العادة وما ذكرتموه من الوجدان انما دل علي الحصول عقيب
النظر اما علي وجوبه فلا مسألة النظر الصحيح
في الامارة هل يولد الظن ام لا ذهب محمود الملاحمي الي
توليده لما ذكر في النظر الصحيح في الدليل فانا كما نجد من انفسنا
انا متى نظرنا في الدليل حصل لنا العلم كذلك نجد من انفسنا
انا متى نظرنا في الامارة حصل لنا الظن وذهب قاضي القضاة
الي انه لا يولده وانما يختاره الناظر عنده واستدل بانه لو كان النظر

النظر في الامارة مولدا للظن لما اختلف الناظرون في امارة واحدة
علي حد واحد في حصول الظن وعدمه والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الناظرين في امارات الشرع يختلفون
في مدلولاتها والجواب لا نسلم استوائهم في النظر في الامارة
فان كلا منهم يعتقد ان امارته اقوى ولو كانت الامارة واحدة لاتفقوا
في حصول الظن مسألة النظر الفاسد لا يولد الجهل
عند جماهير المعتزلة والاشاعرة كافة وذهب اخرون الي استلزامه
احتج الاولون بان النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في
شبهة المبطل مولدا للجهل والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ان عند حصول الاسباب وتكامل الشروط يجب المسبب
وهذه الحجة ذكرها ابو عبد الله لابي علي بن خلاد وارتضاها وهي
عندي ضعيفة لان شرط توليد النظر اعتقاد حقية مقدماته فان المبطل
الناظر في دليل المحق لا يحصل له العلم لعدم الشرط واحتج الاخرون
بان من اعتقد ان العالم قديم وان القديم مستغن عن المؤثر يعتقد قطعا
ان العالم مستغن عن المؤثر والجواب ان اردتم بالاستلزام
الغاية للجهل دايما فهو ممنوع قطعا وان اردتم انه قد يلزمه في بعض
الاحوال فهو مسلم ولكن لا يصح الحكم عليه بالاستلزام مطلقا وقد قيل
ان النظر قد يستلزم الجهل اذا سلم وان فسد بجهة الصورة
لا بسبب المادة والاخير حق والاول عندي فيه نظر فان المادة قد تفسد
ولا تستلزم الجهل كمن اعتقد ان كل انسان حجر وان كل حجر ناطق فان
هاتين الجملتين يستلزمان كل انسان ناطق وليس بجهل

والصادق ان نظر المبطل في دليل المحق يستلزم الجهل والبس

مسألة شرط النظر عدم العلم لان النظر تحصيل
الحاصل فان قلت العالم بالشي قد يستدل عليه بدليل ثان قلت المطلوب
من الدليل الثاني ليس هو المدلول بل الدلالة وفي هذا بحث ويشترط فيه
عدم الجهل المركب فان المعتقد لا ينظر وامتناع الاجتماع للذات لان الناظر
يجب ان يكون شاكا والجزم مع الشك متنافيان لذاتيهما وهذا مذهب
ابي هاشم وذهب الاوايل الى ان امتناع الاجتماع للصارف قالوا لان
النظر قد يوجد لا مع الشك فانكر ان الناس يتحملون من غير ان
ان تسبق الشك الا وهاشم وهو مذهب القاضي فانه جوز النظر مع
الظن وابو عبد الله جوز النظر مع القطع اذا لم يكن القطع علما ٥
مسألة ذكر قاضي القضاة ان النظر منه مختلف ومتماثل
فالمختلف ما تغاير متعلقه فان تغاير المتعلقات يستلزم اختلاف المتعلقات
والمتماثل ما يتحد متعلقه وهذا بناء على ان النظر جنس بانفراده من افعال
القلوب وانها معان وذوات ويجيء عندنا ان النظر ترتيب مقدمات فهو من
جملة الافعال فان عني بالمماثل ان استدلال زيد بمقدمات مماثل استدلال
عمرو بتلك المقدمات مع اتحاد الترتيب فهو مسلم وان عني بالاختلاف
ان الاستدلال بدليل على مطلوب يخالف الاستدلال بدليل آخر على مدلول
آخر فهو مسلم وعند هذا الفن نحن فيه منع من المنع تنبيه
ذكر القاضي عن ابي علي ان المختلف من النظر متضاد لامتناع اجتماع
نظرين دفعة وعن ابي هاشم انها غير متضادة لان النظرين متعلقان
بشيء ومن شرط التضاد في المتعلقات اتحاد المتعلق وتعلق كل
من المتعلقين على عكس ما يتعلق به الآخر وامتناع الاجتماع لامتناع الداعي
اليها

... اذا وجدنا من انفسنا اذهاننا للتوجه الى مطلوب والاستدلال
عليه بمقدمات معينة تعذر علينا توجهه نحو آخره مسألة
ذهب ابو علي الى ان النظر كله حسن الا ان يكون مفسدة او يقصد
به فاعله وجه فساد وذهب ابو هاشم الى انه كله حسن الا ان
يكون مفسدة واما القصد فلا يؤثر في القبح نعم القصد قبيح وهذا
كما في رد الوديعة فانها اذا قصد بها الخديعة كان القصد قبيحا
والرد حسنا وصار القاضي الى مذهب ابي هاشم فانه قال النظر طريق
الى الكشف وكل ما كشف فهو حسن وبالقصد القبيح لا يخرج عن
هذا الوجه الا انه فعل من افعال المكلف متى كان مفسدة كان قبيحا
وكذلك النظر الذي ليس بواجب اذا منع من النظر الواجب كان
قبيحا بجحود دل وجب القبح بما يكون مفسدة وبما يمنع من الواجب
وبما يقصد به الفساد قال ان وضع الشبه لاضلال الناس قبيح
قطعا ثم قال النظر اذا كان مفسدة انما كان قبيحا لانه يؤدي الى
القبيح والاخلال بالواجب وهذا المعنى قائم في النظر اذا قصد به
المفسدة فان وضع الشبه داع الى القبيح لانه تمكين من الاضلال
ووضع حسن برد الوديعة وقال ان العقلاء متى عرفوا وجه الرد
ذموه فدل على قبحه وان كان الواجب يسقط به مسألة
النظر واجب وخالف فيه الحشوية لنا ان النظر دافع للخوف الحاصل
من الاخلال ولا يتم الا بالنظر فيكون واجبا فان قيل لا نسلم ان النظر
دافع للخوف مطلقا فان الخوف كما يكون بسبب الاهمال كذلك يكون

فيكون داعيا ايضا لمعرفة الله واجب لكونه دافعا للخوف الحاصل من الاخلال

اجيب النظر فان الناظر لو ... بالخطوة ... ملك الغير دون الخلق

بالنظر تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما قوله

ثانيا معرفة الله تعالى غير واجبة قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه احدها

ان ايجابها اما ان يكون على العارف او لا والقسمان باطلان اما الاول

فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين واما الثاني فلانه يلزم

تكليف ما لا يطاق لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب الثاني

انا نعلم من دين النبي عليه السلام انه كان اذا اتاه الاعرابي امره بالشهادتين

من دون تكليف المعرفة المتوقفة على النظر الدقيق الثالث

العلم غير مقدور لان الضروريات من صفته تعالى والنظريات لازمة لها

لذواتها سلمنا انها واجبة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر فان المعارف

قد تحصل بتصفية الخاطر والالهام وقول المعلم سلمنا لكن لا نسلم ان

ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فان النظر واجب لا يتم الا بالجهل فيكون

الجهل واجبا والجواب [illegible] العقلاء يلحقون الالم عند الحيرة

والخوف من غير خطور ما ذكرتموه قوله معرفة الايجاب

متوقفة على معرفة الموجب قلنا لا نسلم فان العاقل يجد من نفسه العلم

بوجوب دفع الضرر وان معرفة الله تعالى هي الدافعة فيحصل له اعتقاد

وجوبها وهذا الايراد انما يرد على الاشاعرة القائلين بكون الوجوب

مستفادا من السمع قوله المعلوم من الدين عدم التكليف

بالمعرفة قلنا لا نسلم كيف والقرآن دال على وجوب المعرفة والنظر

وحكم النبي عليه السلام بالاسلام عند الاعرابي على عدم وجوب النظر فان الحكم

بالاسلام

بالاسلام لا يستلزم الحكم بالايمان كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا

قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قوله الثالث العلم غير مقدور قلنا ممنوع

فان النظريات انما تحصل بواسطة النظر المفعول باختيارنا

قوله لا نسلم عدم انحصار الطريق في النظر وانا نسلم ان

العقلاء عند وقوعهم في الحيرة يلتجئون الى من غير التفات الى طريق آخر

وقول المعلم لا بد فيه من نظر قوله منع وجوب ما لا يتم الواجب

الا به قلنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق ومن [illegible] هذا ذكرناه في

اصول الفقه والمعارضة غير آتية ههنا فان النظر ليس بواجب على

الاطلاق بل بشرط حصول الجهل والوجوب اذا توقف على شرط

لا يلزم منه وجوب الشرط [illegible] الخوض [illegible] وجوب

النظر عقلي لما سيأتي من الدليل العقلي الدال على وجوبه ولا يجوز ان يكون

السمع هو الطريق الى وجوبه والا لزم منه افحام الانبياء وخالفت في ذلك

الاشاعرة مستدلين بالعقل والنقل اما العقل فهو انه لو وجب لوجب

اما لفائدة او لا لفائدة والثاني عبث والاول اما ان يكون الفائدة فيه

عاجلة او آجلة والاول باطل لان الحاصل عاجلا انما هو التعب والثاني

باطل لان حصول تلك الفائدة ممكن من دون النظر فوسط وجوب النظر

عبث وهذه اقوى شبههم النافية للوجوب العقلي الذي يدعم المعرفة في

كل الواجبات واما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا نفي التعذيب من دون البعثة فلو وجب شي بالعقل لحصل العذاب

وان لم يوجد الرسول ثم عارضوا بما ابطلناه من مذهبهم فقالوا لو كان وجوب

النظر وان كان عقليا لعذبكم الا انه نظري فيلزم من ذلك الافحام

والجواب ان الوجوب لا بد له من فائدة آجلة هي

تحصيل الثواب فلقوله انه يمكن تحصيله دون النظر قلنا لا نسلم فان الثواب انما يكون بواسطة العمل واما الاية فلها تاويلان احدهما ان المراد من الرسول العقل الثاني ان المراد وما كنا معذبين على الواجبات السمعية حتى نبعث رسولا وطريق الخلاص عن المعارضة ان وجوب النظر وان كان بظاهر الآية فطوى القياس وقد اوضحنا ذلك في كتاب معارج الفهم

مسئلة انه وان وقع الاتفاق على وجوبه لكن اختلف في اوليته فذهب المحرر له اليه وهو منقول عن ابي اسحق وذهب الاشعري الى ان اول الواجبات هو العلم ونقل عن امام الحرمين ان اول الواجبات هو القصد الى النظر وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات هو الشك والحق عندي ان اول الواجبات هو المعرفة ان عني بالاولية ما يجب بالذات والا فهو القصد الى النظر وقول ابي هاشم سخيف

خاتمة يشتمل على الكلام في الدليل وفيه مقاصد

الاول الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالشيء والامارة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود الشيء ولا بد في كل دليل من مقدمتين لاستحالة كون المقدمة دليلا على نفسها فالمقدمتان اما عقليتان واما ان يكون احدهما عقلية والاخرى سمعية ولا يجوز ان يكون الدليل مركبا من السمعي المحض فان احدى المقدمات كون النبي صادقا وهو لا يستفاد من السمع والا لزم الدور وقد قيل ان اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتاخير والمعارض العقلي وقد يقترن بالادلة اللفظية من القرائن ما يفيد معها عدم هذه المحاذير واعلم ان كل ما

توقف

يتوقف عليه صدق الرسول امتنع اثباته بالنقل وكل ما يجوز العقل وجوده وعدمه امتنع اثباته بالعقل وما عدا هذين امكن اثباته بهما

مسئلة لا يكفي المقدمتان في الانتاج ما لم تركبا على هيئة مخصوصة والا لزم حصول العلوم النظرية باسرها اذ لا مستند لها الا الضروري الحاصل عند العاقل وليس كذلك والمراد من الهيئة الشكل لاندراج الاصغر تحت الاوسط حتى يثبت له ما ثبت للاوسط وما قيل من ان الاندراج ان كان مغايرا فلا بد له من اندراج اخر ويتسلسل وان لم يكن مغايرا استحال اشتراطه فهو خطأ لانه لا يلزم من المغايرة حصول اندراج اخر لان الاندراج انما يكون للمقدمات لا للاجزاء الصورية وعن ابي الحسين ان المنتج هو المقدمة الكلية بشرط حصول المقدمة الجزئية

مسئلة ذهب كثير من المتكلمين الى ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هو عين العلم بالمدلول قالوا لانا اذا استدللنا بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما فان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والحق خلاف ما ذكروه وان ههنا امورا ثلثة العلم بالدليل والعلم بالمدلول والعلم بالدلالة وهي اضافة معينة متاخرة عن العلم بالمضافين وبينهما مساوقة بالكلية فان المغايرة الذهنية لا تستدعي المغايرة الخارجية

المقصد الثاني في تقسيم الادلة

الاستدلال قد يكون بالعلة على المعلول ويسمى برهان لم وقد يكون بالعكس وقد يكون باحد المعلولين على الاخر ويشملهما برهان ان ويخص الاول

منهما باسم الدليل والاول اقوى لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول
المعين ولا تستلزم العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة والاخير مركب
من الاولين مسئلة الاستدلال قد يكون بالعام على
الخاص وقد يكون بالعكس وقد يكون باحد المتساويين على الاخر
والاول القياس والثاني الاستقراء والثالث التمثيل وهو مركب من الاولين
والقياس منه اقتراني ومنه استثنائي والاول على اربعة اقسام لان الاوسط
ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الاول وعكسه الرابع
وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط
في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فضروبه الناتجة اربع لان الثابت
لكل شيء او المنفي عنه الثابت لكل غيره او بعضه ثابت لكل ذلك الغير
او لبعضه او ممتنع عنهما ويشترط في الثاني الاختلاف بالكيف مع كلية
الكبرى وعدم استعمال الممكنة الا مع الضرورية ودوام احدى المقدمتين
او كون الكبرى من القضايا المنعكسة السوالب وضروبه ايضا اربعة
حسب الكيف والكم لان الثابت لكل شيء والمسلوب عنه اذا كان ثابتا
لغيره او مسلوبا عنه كان بين ذلك الشيء والغير مباينة كلية او جزئية
ويشترط في الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وضروبه ستة فان
الشيء اذا ثبت له وصف ثبوتا كليا او جزئيا وثبت له اخر او نفي عنه
كذلك كان بين الوصفين مباينة او ملاقاة جزئيان ويشترط في الرابع عدم
اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وان لا تستعمل
الصغرى الموجبة الجزئية الا مع الكبرى السالبة الكلية وفعليتهما او انعكاس
السالبة فيه ودوام السالبة الصغرى في الثالث او كون الكبرى المنعكسة
سلبا

سلبا وضروبه بحسب المنتج ... بالكم ... الثالث لكل شيء او بعضه
او المسلوب عن كله اذا ثبت لكل شيء ولبعضه او سلب عن كله كان بين الشيئين
ملاقاة او مباينة جزئيتان او مباينة كلية والاستثنائي مركب من شرطية
ووضع لاحد طرفيها او رفع فالمتصلة يشترط فيها اللزوم وكليتها او كلية
الاستثناء واتحاد الوقت وينتج ما استثناء عين مقدمها عين التالي او استثناء
نقيض تاليها نقيض مقدمها وعكساهما عقيمان لجواز عموم اللازم
وعدم لا يلزم من رفع الخاص ولا من وضع العام شيء والمنفصلة الحقيقية
ينتج ما استثناء اي جزء كان منها نقيض الاخر لاستحالة الجمع وما استثناء
نقيض ايهما كان عين الاخر لاستحالة الخلو والمانعة الجمع ينتج باستثناء
عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج ما استثناء النقيض ومانعة الخلو
بالعكس فهذا بيان اجمالي واما التفصيلي فقد ذكرناه في كتاب
الاشارات المفصل الثالث في ذكر ادلة
فاسدة اعتمد عليها المتكلمون فمنها الاستقراء وهو عبارة عن ثبوت
الحكم في كلي لثبوته في اكثر جزئياته كمن يحكم ان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ لما استقراه من احوال الناس والدواب وجاز ان يكون ما
لم يستقرأ بخلاف ما استقرى فان عم الجزئيات فهو استقراء تام يصح
الاستدلال به في البراهين ومنها التمثيل وهو دعوى ثبوت الحكم في
جزئي لثبوته في اخر وتسميه الفقهاء قياسا واركانه اربعة الاصل والفرع
والعلة والحكم ونوع منه تسمى قياس الغائب على الشاهد وكثيرا ما تستدل
به البصريون على مطالبهم ويستدلون على علية العلة التي لهم ما دعي
بالدوران وتارة بالسبر والتقسيم ولكن هو عندنا من الدلائل الضعيفة

والدوران ضعيف فكذا ان قيل لا لانه المستحق للعلة المعلل الميع
معها كاجزا العلة وشروطها واحد المتضايفين مع الاخر والشبه
والقسم ضعيف وانضافاته مبني على ان الحكم معلل وليس يجب تعليل
كل حكم والا لزم التسلسل وعلى ثبوت الحصر وعلى ان العلة ليس المركب
من قسمين من اقسامه التي ذكرها ولئن سلم تحري احدها على
حصول الشرايط التي وجدت في الاصل وعلى انتفاء الموانع التي
يمكن وجودها في الفرع ومنها الاستدلال بعدم الدليل على
العدم قالوا لانه لو لم يلزم من نفي الدليل نفي الشي لزم القدح في العلوم
الضرورية لجواز ان يكون بين ايدينا جبالا وانهارا ونحن لا نعلمها
لان الله تعالى خلق في اعيننا مانعا من ادراكها والقدح في العلوم
النظرية لانه متى استفيد علم نظري بدليل لم يبعد في العقل وجود معارض
قادح في احدى مقدماته وايضا لو جاز اثبات ما لا دليل عليه لجاز
اثبات ما لا نهاية له والشبهتان ركيكتان والمطلوب فاسد اما الاولى
فلان العلم بعدم الجبل بحضرتنا ان توقف على العلم بانتفاء ما لا دليل عليه
كان نظريا وان لم يتوقف جاز حصوله حال الجهل بانه ما لا دليل عليه
يجب نفيه واما العلوم النظرية فانما يحصل العلم عقيب المقدمات
عند العلم البديهي بتلك المقدمات او العلم اللازم للعلم البديهي بها
لزوما بديهيا لا عند عدم العلم بفساد المقدمات واما الثانية فباطلة
لانه لا يلزم من تجويز اثبات ما لا دليل عليه بالثبوت ولا بالانتفاء اثبات
ما لا نهاية له لقيام الدليل على امتناعه واما فساد المطلوب فلانا
نقول ان عنيتم انه يلزم من عدم الدليل عندكم عدم المدلول فباطل
قطعا

قطعا لان الكافر الجاهل لا يلزم من عدم علمه بالدليل عدم الصانع وان عنيتم انه يلزم من عدم
الدليل في نفس الامر عدم المدلول فلم قلتم انه في نفس الامر الدليل لم يثبت
على انا نقول على سبيل المعارضة لو دل عدم دليل الثبوت على النفي
لدل عدم دليل النفي على الثبوت فالشي الذي يتردد الذهن في اثباته ونفيه
اذا لم يظفر بما يدل على احدهما يلزم ان يكون ثابتا منتفيا معا هذا خلف
ومنها الاستدلال بعدم الاولوية على مطلوبهم الايجابي والسلبي
كما يقولون في طرف الايجاب الله تعالى قادر على بعض الممكنات بلا منهم
فيجب ان يكون قادرا على الجميع لانه ليس عدد اولى من عدد فاما ان لا
يقدر على شي اصلا او يقدر على الجميع وكما يقولون في طرف الانتفاء ثبت
وجود واجب الوجود فلو جاز اثبات اخر لم يكن عدد اولى من عدد فاما
ان لا يثبت شي من الاعداد وهو المطلوب او يثبت ما لا نهاية له وهو محال
وهذه المقدمة فاسدة جدا فانا نقول ان عنيتم بعدم الاولوية
في نفس الامر طالبناكم بالحجة عليه البحث السابع
عشر في الارادة والكراهة الحق عندي ان الارادة والكراهة امران
زايدان على الاعتقاد في حقنا فانا نعتقد ثم نريد وهذا امر وجداني
اما في حق واجب الوجود ففيه نظر وهي مغايرة للشهوة فانا قد نريد
تناول الدواء ولا نشتهيه ونشتهي ما لا نريده قسم
بعض معتزلة البصرة الارادة الى قسمين منها ما لا يستعمل لها ومنها
ما يستعمل وجعل القسم الثاني هو ما يمكن حدوثه والاول هو الذي لا
يمكن حدوثه اصلا كالبقاء وغيره فان ارادة الارادة لا يستعمل لها ولا
يصير مستعملة لاجل اعتقاد المريد صحة حدوث البقاء لانه لا يستعمل له

كيف يصير متعلقاً في الحقيقة لمكان اعتقاد المعتقد وربما خالفه
ابو هاشم في ذلك فقال اذا اعتقد المريد صحة حدوث البقاء صحت
ارادته وهذا اعني هو الحق ـــــ مسئلة ذهب جماعة
من المعتزلة الى ان الارادة انما تتعلق بالحادث فلا تتعداه وجوز ابو عبد
الله تعلقها بالمتجددات من الصفات وذهب المجبرة الى انها متعلقة
بالاعدام ايضاً احتج الاولون بانها لو تعدت في تعلقها طريقة الاحداث
لم تنحصر متعلقاتها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية عدم الاولوية
فانه لا متعلق حينئذ اولى من غيره وبيان بطلان التالي ان الماضي والباقي
غير مرادين وايضاً الاعتقاد لا تنحصر متعلقاته فكذلك الارادة على
هذا التقدير والجامع كون كل واحد منهما قد يتعدى في التعلق عن الوجه
الواجب والجواب ـــــ عن الاول المنع من صحة الشرطية
وما ذكره من عدم الاولوية فعلى تسليمنا ضعف التمثيل والقياس
على الاعتقاد ضعيف صحيح قيام الداعي في الاول على صحة تعلق الارادة
بكل متجدد سواء كان عدمياً او وجودياً ـــــ مسئلة لما
كان كل متجدد يصح تعلق الارادة به والارادة من جملة المتجددات
صح تعلق الارادة بها وهو مذهب لابي علي والمحكي عن ابي هاشم المنع والا
لزم التسلسل والالزام فاسد فان التسلسل لازم على تقدير وجوب
ارادة الارادة كسبقها او تغيرها الاول هو الاخير والا لتعلقت
الارادة بشيء على وجه التفصيل وهو عندهم ممنوع لانه لا مراد الا
ويصح ان يراد احدهما دون الاخر وفي هذا نظر ـــــ مسئلة
قالوا الارادة منها ما هو متماثل ومنها ما هو مختلف وشرط في التماثل اتحاد
المتعلق

وهل تراد الارادة [illegible]

المتعلق والوقت والوجه والطريقة واستدل ابو علي على تماثل ما اجتمع فيه
هذه الشرائط بان موجبها متماثل وتماثل المعلول يستلزم تماثل العلل
ولان الارادتين الواحدة تضاد كلا منهما والشيء الواحد لا يضاد الا مثلين
او ضدين فاما المختلفان فانه يضادهما شيء واحد والمختلفان جاز فان الحق
عندنا ان التماثل في المعلول لا نسلم التماثل في العلل ولم يتضح لنا ان الواحد
لا يضاد المختلفين وسيأتي تحقيق ذلك بمزيد قال المجوزون
لاجتماع الامثال انه لا استحالة في اجتماع ارادات متماثلة في محل واحد ولكن
لا تاثير لهذه الزيادة فيما تؤثر فيه لانا حال اخبارنا عن زيد بارادة واحدة
وبارادات لا تتجدد بمزية من حيث ان الحكم الجزئي لا يتزايد نعم قد يكون
للزائد حظ في المنع فان القديم تعالى لو حاول الاعتقاد كراهة واجبة
وقد فعلنا ارادات كثيرة لم يكن مراده احق بالوجود واما المختلف من
الارادات فهو ما فقد احد الشرائط التالية وذلك بان تتغاير
المتعلق والوقت او الوجه كما يريد احدهما حدوث الشيء والاخر يريد
حدوثه على وجه او الطريقة كما يريد احدهما الشيء محله والاخر منفصلة
ولا تضاد في الارادة على راي جماعة وهو مذهب ابي هاشم اخيراً
وذهب ابو علي الى تضاد ارادتي الضدين استدل الفريق الاول
بان من شرط التضاد في المتعلقات اتحاد متعلقها وتعلق كل واحد
من المتعلقين على عكس ما يتعلق به الاخر واذا كان تعلق الارادة لا يكون
الا على وجه الايجاد واحيلوا ان نهاية الارادتين تعلقهما بمتعلق
واحد لكانا مثلين لا ضدين واستدل الاخرون بان ارادة الحركة ترجيح
لوجودها وارادة السكون ترجيح لوجوده مع انهما متنافيان لذاتيهما

فكذلك ارادتهما واسع الفرق بينهما على ان الكراهة ضد للارادة لحصول
المنافاة بينهما ومن قال ان الارادة التي هي كراهة ضدها خطابات التي
قد يراد ادخال الفعل عن الضد نعم ارادة التي لا يجتمعان كراهة الضد بشرط
اعتبار الضد فالخطابات من احتمال ان التي مكان التي وابن ابو
القسم النهي معنى بضد الارادة وردوا عليه بان القدرة على احد الضدين
مثلها القدرة على الضد الاخر فوجب ان نكون ما كره من النهي كما كنا
قادرين على الارادة وجعل ابو علي الاعراض ضدا ثانيا للارادة والكراهة
وردوا عليه بان الاعراض لو كان معنى لوجب ان نتوصل اليه بصفة
صاحبه عنه او حكم صاحبه عنه ومعلوم انتفاء ذلك فوجب نفيه والدعاوي
بعيدة والحجج ضعيفة والردود مختلة مسئلة ذهب لح مسالة
جماعة الى امتناع بقاء الارادة وهو مذهب السيد المرتضى والشيخ ابي جعفر
واستدلوا بانها لو كانت باقية لزم احد الامرين وهو اما دوامها او
عدمها لا بطريان الضد والتالي باطل بقسميه فالمقدم مثله بيان
الشرطية انها ان بقيت دائما لزم احد الامرين وان عدمت بعدها اما
بطريان الضد او لا والاول باطل والا لزم ان لا يخرج احدنا من الارادة
الى الكراهة وهو باطل فانا قد نريد الشيء ثم نخرج عن ارادته مع عدم
كراهته والثاني هو الامر الاخر واما بطلان القسمين اما الاول
فظاهر واما الثاني فلما عرفت ان الاعدام انما يكون بطريان الضد
ولقائل ان يقول هذا الدليل مبني على ان الاعدام لا يكون
بالفاعل وهو عندنا ضعيف مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة
الى ان الارادة يجوز ان تتقدم الفعل سواء تعلقت بفعل الانسان نفسه او
بفعل

غيره وادعوا فيه الوجدان واوجب ابو القسم التقدم لانها
سبب والسبب متقدم والاصلان فاسدان مسئلة
قالوا الارادة غير موجبة للفعل والا لما جاز تعددها والتالي باطل
بالاتفاق فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والحق عندي ان الارادة
غير موجبة للفعل الا بانضمام القدرة وشرائط الفعل باسرها
مسئلة قالوا الارادة لا تقع متولدة عن الاسباب بالا
ستقرا فانا لما استقرينا الاجناس المفعولة في الغير عن ان
تولدها الارادة حكمنا بعدم التولد مطلقا واستبعد بضعف
الاستقراء البحث الثالث عشر في الالم
واللذة الذي ذكره الاوايل في تعريفها ان اللذة هي ادراك الملائم والالم
ادراك المنافي والمعتزلة قالوا ان المدرك ان كان متعلق الشهوة كان الحكم
في الاجسام كان الادراك لذة وان كان متعلق النفرة كان الما ونقل عن
ابن زكريا انه قال ان اللذة خروج من الحالة الطبيعية وهذا خطأ
وقد يسمى احدهما بالعرض مكان ما بالذات فان الادراك انما حصل بانفعال
للحاسة بمقتضى تبدل الحالة ايضا مسئلة المشهور عند
الاوايل والمعتزلة ان تفريق الاتصال سبب موجب للالم وربما ادعوا فيه
الضرورة ونازع فيه بعض المباحثين وقالوا ان التفريق عدمي والالم وجودي
وايضا فالغذا يستند في اجزاء المعتدي بانبساطها وهو غير
مولم والجواب عن الاول ان العدم لا يكون علة للوجود
اما العدمي فانه يجوز ان يكون علة كعدم الحركة فانه علة للسكون وعلم

السمع على المحرور وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح على الجوع
وهذا الجواب ضعيف فان العقل قاض بالمنع من اسناد الوجودي
الى العدمي وما ذكره الاشاعرة صحيح والجواب عن
الثاني ان النفوذ في الغذاء طبيعي فلم لا يجوز ان يكون ادراكا
للمنافي وهل للالم سبب آخر غير تفرق الاتصال حتم حاول بعضهم
والشيخ زعم ان سوء المزاج سبب له فان عناصر الحيوان يقتضي
كل واحد منها كيفية مخالفة لكيفية الآخر فما دام الاتصال موجودا
يكون الانكسار حاصلا ويتم الاعتدال فاذا افترقت يقتضي طبع كل واحد
منها خالية عن المعاوق فيقع الاحساس بالمنافي فيوجد الالم مسئلة
لما كان الالم عند المعتزلة عبارة عن ادراك المنافي او ما يلازمه هذا المعنى
لم يصح وجود الالم في الجماد وابو هاشم جوز وجوده في الجماد واستدل
بان الالم لا يوجب حكما للحي وكلما كان كذلك كفى في وجوده مجرد
المحل اما الصغرى فلانه لو اوجب حكما للحي لكان يتوقف على العلم
والارادة ووجب كونه الما عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال
وان لم يدرك كما يجب ذلك في الارادة والاعتقاد والتالي باطل فالمقدم
مثله واما الكبرى فادعوا فيها الظهور فان الحرارة والبرودة
وغيرهما لما لم يوجب حكما للمحل صح وجودها في كل محل والحجة
لا يخفى ضعفها والمطلوب ظاهر الاحالة مسئلة ذهب
بعض المعتزلة الى ان الالم غير باق وهو مذهب السيد المرتضى واستدل
بانه لو كانت باقية لما انتفت عن المحل القابل لها الا بضد والتالي باطل
بالوجدان فالمقدم مثله والملازمة عندهم ظاهرة وهي عندنا فاسدة
البحث

البحث التاسع عشر في الشهوة والنفار وهما من
المعلومات الضرورية ولا بد لهما من محل وهو ظاهر ويفتقران الى الحياة
والعلان الاجزاء واحد عندنا وعند المعتزلة واستدلوا بانها لو وجدت
في ازيد من محل واحد وان لم يعود الى الجملة لتادت الى التأليف والتالي
باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية عدم ما به التنافي في بعض الاحكام
مسلم التنافي في العلل وهو ضعيف ثم اعترضوا على انفسهم
بانه لا استبعاد في حلول الشهوة والنفرة في ازيد من المحلين كالتأليف
التأليف فان التأليف لاجل لا يحلان اجابوا بانه يلزم من زائد
الشهوة والنفرة عند تزايد الاجزاء والتالي باطل فانا نجد السمين اذا
هزل قد لا ينقص شهوته فالمقدم مثله وعندي ان هذه الحجة ضعيفة
فانه لا استبعاد في ان تزايد الاجزاء في السمين انما هي المحاجة
اليها في الشهوة مسئلة قالوا الشهوة غير مدركة
لانها ان ادركت بمحل الحياة فيه كانت مماثلة للالم فان الالم قد احتج
بانه يدرك بمحل الحياة في محل الحياة دون غيره من الاعراض ولا يدرك
باحدى الحواس الخمس وهو ظاهر فالواحد منا لا يتعلقان الا بالمدركات
لانا متى وجدنا الشيء مدركا صح تعلق الشهوة والنفرة به ومتى لم
يكن مدركا استحال تعلقهما به وبنوا على هذا الاصل ان
الشهوة لا تشتهى وكذلك النفار لا تنفر الطبع عنه لانهما غير مدركين
مسئلة قالوا انهما غير جنسين باقيين لان احدنا يخرج من كونه
مشتهيا الى غير ضد يمنع قبول المحل وهذه الطريقة ضعيفة لما مر
مسئلة الشهوة تضاد النفرة ولهذا لم يعلم اجتماعهما

علي تضادهما ونمنع اصلا تأثيرهما فانهم قالوا لان الجزء اذا امتاز بكليه
بادراك فيكون شيئا وتألم به فيكون منفورا عنه ولا وانبسط من
هيئة لاعتبارها ولا تفتقر عدمها الى علة فلو ثبت ضد ثالث لم يكن له
حكم صادر عنه وهو باطل فان من شرط الضدين تعلق كل واحد من الضدين
بضد علي عكس ما تعلق به الضد الاخر البحث العشرون
في الادراك وهو من المعلومات الضرورية ومغايرته للقدرة والارادة
وغيرهما من الاعراض المختصة بالحي معلومة قطعا وانما وقع النزاع في مغايرته
للعلم فذهبت الاشاعرة الى ذلك قالوا لانا نجد تفرقة بين حالنا اذا
علمنا وبين حالنا اذا علمنا وفتحنا العين ومستند الفرق انما هو الادراك
والاوائل والكعبي وابو الحسين زعموا ان الادراك راجع الى تأثر الحاسة
والادراكات خمسة الابصار والسماع والشم والذوق واللمس
القول في الابصار مسألة اختلفوا
في كيفية الابصار فقال قوم من الاوائل انه انما يكون بخروج شعاع
من العين يلاقي المبصر وهو مذهب جماعة من معتزلة البصرة والشيخ
ابي جعفر وذهب اخرون من الاوائل الى انه انما يكون بانطباع
صورة المرئي في العين والقولان عندنا باطلان اما الاول
فلاستحالة خروج جسم من العين يلاقي نصف كرة العالم ويتعدى
الى كرة الثوابت ولاستحالة الانتقال على الاعراض واما الثاني
فلاستحالة انطباع العظيم في الصغير والعذر عنه بانطباع المبصر
في ملاك التي يحفظ لها في الصغر والعظم غير تام وقد بيناه في كتاب
الاسرار مسألة شرط الاوائل والمعتزلة للابصار
بعد

بسلامة الآلة [illegible] او ضوء او ضياء
[illegible] وان لا يكون في غاية الصغر والا يكون بينهما حجاب
عدم القرب والبعد المفرطين وحصول المقابلة او حكمها ثم ان المعتزلة
والاوائل اوجبوا حصول الابصار عند حصول هذه الشرائط
وخالفهم في ذلك الاشاعرة والاولون التجأوا الى الضرورة والاخرون
استدلوا علي عدم الايجاب بانا نبصر الكبير من البعد صغيرا مع
تساوي نسبة اجزائه الى العين واصحاب الانطباع اجابوا عن
ذلك بان انطباع الصورة في المقدار الصغير سبب لرؤيتها اصغر
منها اذا انطبعت في المقدار الكبير والمرئي اذا بعد توهم مخروط
قاعدته المرئي وزاويته العين فكلما بعد المرئي صغرت الزاوية فكان
المنطبع فيه اصغر واصحاب الشعاع اجابوا بان بعد المسافة
سبب لتفرق الاشعة فلا تقوى علي الادراك التام مسألة
قال اصحاب الانطباع ان صورة المرئي تنطبع في الرطوبة الجليدية
ولا يتم عندها الاحساس وانما يتم عند ملتقى العصبتين المجوفتين
وهناك روح مدرك فلذلك تكون الصورة المدركة واحدة بخلاف
اللمس باليدين فاما اذا لم يتحد المخروطان علي هيئة التقاطع بل انتهى
كل مخروط الى جزء من الروح ادرك الباصر وادركت الصورة الواحدة
صورتين واصحاب الشعاع قالوا ان الشعاع الخارج من العين
علي هيئة مخروط يكون راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ووقوع
هذا الشعاع في سهمي المخروط وهما الملتقيان عند المبصر ويتحدان
والاحول لا يلتقي سهما مخروطيه علي شيء واحد بل يرى الاشياء بطرف
المخروط لا بوقوع السهم عليه والطرفان متباينان فيرى مدركا لها

و العدد ان عندي باطلا لان [illegible] الصحيح [illegible]
فمن العدد بقاءه في الموجود لما بحسنه لا المتقدم ولا المتاخر وكان يجب
حصول الحول لاكثر الناس في اكثر الاوقات . واما الثاني فلان الطرفين
اذا اتحدا عند المري كان واحدا كما اذا اتحد سهما المخروطين وان لم
يتحدا كان المدرك بكل احدهما بعض المرئي لا المرئي بتمامه مسئلة
قال اصحاب الانطباع ان صورة الوجه تنطبع في المراة فيدركها
الانسان اذا قابلها لانطباع تلك الصورة مرة ثانية في العين وهذا
خطا لانه يلزم انطباع العظيم في الصغير ولانه يلزم ان لا يظهر لون المراة
عند انطباع الصورة فيها كما ان الجدار اذا احمر بالانعكاس لم يظهر
لونه واصحاب الشعاع قالوا انه يخرج الشعاع من العين ويلاقي
المراة وينعكس عنها الي ما يقابلها وهذا ايضا ضعيف لما مر ه ه

القول في بقية الادراكات في المشهور

ان السماع انما يكون بسبب تادي الهوا المنضغط بين قارع ومقروع
الي الصماخ واما الشم فقد اختلفوا فيه فقال قوم انه لتكيف الهوا
المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرايحة وقال اخرون انه يكون
لانفصال اجزا لطيفة من ذي الرايحة الي الخيشوم وهذان
الوجهان عندي جايزان وههنا وجه بعيد قال به من لا مزيد
تحصيل له وهو ان القوة الشامة تتعلق بذي الرايحة وهو هنالك
واما الذوق فانما يحصل بتوسط الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم
وهل الادراك بانفعال تلك الرطوبة بكيفية الجسم او بانفصال
اجزا من الجسم غايصة في اللسان مخالطة له فيه احتمال واما اللمس
فانه انفع الادراكات للحيوان لان ما عداه بعد من الكمالي وباعتبار
الذوق

[illegible] من جانب الصحيح كان
اللمس اعم وقد ظهر من هذا ان كل ذي حس له لمس فان فيه قوة تحريك
ثم اختلفوا فذهب قوم الي ان اللمس ليس قوة واحدة بل هو قوي اربع
القوة الاولي الحاكمة بين الحار والبارد والثانية الحاكمة بين
الرطب واليابس والثالثة الحاكمة بين الصلب واللين والرابعة
الحاكمة بين الخشن والاملس واخرون جعلوها واحدة وهو الاولي ه

البحث الحادي والعشرون في احكام

الاعراض مسئلة الاعراض باقية عند جماهير المعتزلة
خلافا للاشاعرة وادعي ابو الحسين الضرورة في ذلك واستدل غيره
بانها ممكنة في الزمان الاول فتكون ممكنة في الزمان الثاني والا لزم انقلاب
الشي من الامكان الذاتي الي الامتناع الذاتي وهو محال وهذه حجة
عول عليها الجمهور وارتضاها اكثر الناس واقول انها عند
التحقيق مرضية فانهم ان عنوا بكونه ممكنا في الزمان الثاني كونه
ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلا عن الوجود في الزمان الاول فهو حق
ولكن ذلك لا يدل علي جواز البقا وان عنوا به انه اذا كان ممكن الوجود
في الزمان الاول ثم وجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب
وجوده في الزمان الاول فهو ممنوع ولا يلزم من عدم امكانه بهذا
المعني انقلاب الشي من الامكان الي الامتناع وذلك لان الممتنع ههنا
ليس هو الوجود المطلق وانما الممتنع ههنا هو الوجود المقيد
بكونه بعد وجود اول اعني البقا وهو محل النزاع ولا يلزم من امتناع
الوجود المقيد كون الشي ممتنعا في نفسه ومثال هذا

الصوت فانه يمكن الوجود في الزمان الاول فيمتنع الوجود في الزمان
الثاني وكذلك الحركة عند من يقول بان الاكوان غير باقية فلا يمتنع
هذه الفايدة حجة الاشاعرة ان البقاء عرض
فلو كانت الاعراض باقية لزم قيام العرض بالعرض ولانها لو بقيت لاستحال
عدمها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدمها يستحيل
استناده الى الذات والا لكان الممكن لذاته ممتنعا لذاته ولا الى الضد لان
طريانه على المحل مشروط بعدمه فلو علل به لزم الدور ولا الى الفاعل
لان الفاعل انما يكون في امر وجودي وليس الاعدام بوجودي ولا الى انتفاء الشرط
لان شرط الجوهر وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض
والجواب عن الاول بالمنع من جعل البقاء عرضا والا لزم
الدور والمنع من امتناع قيام العرض بالعرض وعن الثاني لم لا يستند
عدمه الى الضد قوله لان وجود الضد مشروط بانتفائه قلنا ممنوع
بل عدمه معلل بطريان الضد فلم ليس احد الطرفين ارجح من الاخر سلمنا
لكن لم لا يستند الى الفاعل قوله الفاعل انما يؤثر في امر وجودي
قلنا ممنوع فان المؤثر اذا حصل معه ترجيح احد الطرفين وجب حصوله
سواء كان وجودا او عدما ضرورة تساوي نسبتهما الى الماهية سلمنا
لكن لم لا يستند الى انتفاء الشرط قوله الشرط هو الجوهر قلنا
دعوى الانحصار ممنوعة فان البرهان ... سلمنا لكن لا يبقى في الزمان
الثالث او ما بعده لا لسبب بل لذاته كما يقولون انه يبقى في الزمان
الثاني كذلك مسـ ـألة ذهب الاوايل ومعتزلة الى صحة
قيام العرض بالعرض وهو الحق عندي وذهب جماعة من المتكلمين
الى

وكذا الصوت عرض قائم بالهواء

الى الامتناع لنا ان السرعة عرض قائم بالحركة وكذلك البطء
احتجوا بانه لابد من الانتهاء الى الجوهر وحينئذ يكون الجمع في حيز
الجوهر تبعا لحصول الجوهر فيه والجواب لا نزاع في ذلك
فانا نسلم انها تنتهي الى الجوهر ولكن النزاع في قيام العرض بالعرض
وقيام ذلك العرض بالجوهر وما ذكرتم لا ينفي ذلك مسـ ـألة
المشهور عند المعتزلة والاشاعرة امتناع قيام العرض بمحلين وجوز
ابو هاشم قيام التاليف بمحلين ومنع من الزايد والاوايل ذهبوا الى ان
العرض الواحد قد يحل في محلين لا بمعنى ان يكون العرض الذي هو حال
في احد المحلين حالا في المحل الاخر بل ان العرض الواحد حال في مجموع
شيئين صار المجموع بها محلا واحدا كالحياة والعلم وغير ذلك
احتج الاولون بان العرض يستغني بكل واحد من المحلين عن الاخر
حال الاحتياج اليه هذا خلف ولقائل ان يمنع ذلك مسـ ـألة
اتفق المتكلمون والاوايل على امتناع الانتقال على العرض واستدلوا عليه بانه
محتاج في تشخصه الى المحل ويستحيل انتقاله عنه اما الصغرى فلانه
لولا ذلك لما حل فيه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه حينئذ
يكون مستغنيا عنه اما في الوجود فبعلته واما في التشخص فبما يتشخصه
والاستغناء يأبى الحلول وبيان بطلان التالي ظاهر والكبرى غنية عن البيان
وهذه الحجة لا تخلو عن نوع بعد البحث الثاني والعشرون
في بقية اعراض وقع فيها الخلاف بين المتكلمين مسـ ـألة ذهب
جماعة من الاشاعرة الى اثبات البقاء ونفاه جماعة من المعتزلة احتج الاولون

بان الذات لم تكن باقية لحال الحدوث ثم صارت باقية ... والجواب

لا نسلم ان تغير الذات في ذلك يدل على الحدوث واحتج الاخرون

بانه لو كان البقاء زايدا لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله والحق

عندي ان البقاء امر اعتباري هو مقارنة الوجود لزمان بعد الزمان

الاول وقد يعرض لها هذا المعنى وينقطع بانقطاع الاعتبار مسئلة

اثبت ابو هاشم واتباعه الفنا معنى ونفاه الباقون وهو الحق

واستدل بان الجواهر باقية يصح عدمها ولا يمكن ذلك الا بثبوت الفنا

اما انها باقية فقد مضى واما صحة عدمها فلما ياتي واما انه لا يعدم الا

بثبوت الفنا فلان الاعدام اما ان يكون للذات وهو محال او للفاعل وهو

محال لان تاثير المؤثر انما يكون في الايجاد لا في الاعدام لان الاثر هو المتجدد

او لطريان الضد وهو الفنا والنظام لما قال بان الجواهر لا تبقى

استغنى عن التزام هذا المحال وان كان بقوله ذلك قد ارتكب محالا

والاوايل لما قالوا ان الايجاد والاعدام متساويان في صحة الاستناد

الى المؤثر امتنع عنهم هذا المحال والبغداديون لما اثبتوا الفنا معنى

باعتبار بقي الذات وباعتبار عدمه بقي استغنوا عن التزام هذا المحال ايضا

وبعد هذا فالحق ما ذهب اليه الاوايل القول في

احكام الفنا الذي ذهب اليه مشايخ المعتزلة ان الفنا متماثل ولا يوجد

فيه اختلاف ولا تضاد قالوا لان اخص صفاته كونه منافيا للجوهر وهو

مشترك بينها فاذن الاشتراك في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في

الماهية وهو عندي ضعيف لما مر غير مرة والشيخ ابو جعفر توقف في

ذلك مسئلة قالوا الفنا لا يبقى لانه لو بقي لزم احد الامرين اما الشكل

او

او ان يقع مع السبب تعاقب ... والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان

الشرطية ان الشي لا ينتفي الا بضد فالفنا الباقي اما ان لا ينتفي او ينتفي

والاول احد القسمين والثاني يلزم منه القسم الاول لان الكلام في ضده

كالكلام فيه واما بيان بطلان القسمين اما الاول فبالبرهان واما الثاني

فبالاجماع مسئلة قالوا الفناء غير متعدد ولا مقدور

والا لزم التقدم على الجواهر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان

الشرطية ان القادر على الشي قادر على ضده وبيان بطلان التالي ان

القدرة لا يمكن ان يقع بها المخترع من الافعال لما مر وانما يقع بها المباشر

والمتولد والاول يستحيل وقوع الجواهر به والاول الداخل والثاني على

قسمين منه ما يقع في محل القدرة كالنظر مع العلم والذي يقع مع المجاوز

وهو ايضا يلزم منه التداخل ومنه ما يقع خارجا عن محل القدرة وهو

باطل لانه لا سبب لتعدي الفعل عن محل القدرة الا الاعتماد واجناسه

ستة وهي مقدورة لنا ولم يقع الجواهر بها لانا لو اعتمدنا طول الدهر

على زق مشدود الراس لم يوجد فيه الجوهر فهذا ما قيل في هذا الباب

وهو ضعيف وههنا اعراض اخر وقع فيها الخلاف مضى البحث عنها

الفصل الثاني في تقسيم الموجودات

على راي الاوايل قالوا الموجود اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا

والممكن اما ان يكون جوهرا او عرضا والجوهر اما ان يكون محلا لغيره

وهو الهيولى او حالا في غيره وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم

او لا محلا ولا حالا فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير فهو النفس والا

فهو العقل واما العرض فاقسامه تسعة الكم والكيف والمضاف والاين والمتى

والوضع والماهية وان يحصل ... الجسم ... بعد

عنه واما الهيولى والصورة فقد مضى البحث عنهما وعن بعض احكام الاجسام فلناتي على البحث عن البواقي وعن احكام الاعراض البحث الاول في بقية الكلام في الاجسام الاجسام على ضربين بسايط ومركبات فالبسيط هو الذي لم يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبايع وهو على ضربين فلكي وعنصري فهنا مطلبان الاول في الاجسام الفلكية مسئلة المشهور عند الاوايل ان الافلاك غير ملونة والا لحجبت عن ابصار الكواكب المرتبة في فلك الثوابت وايضا فهي بسايط فهي غير ملونة لان سبب اللون المزاج والجواب ان اما الاول فلجواز ان يكون لها لون ضعيف كالبلور فلا يحجب عن الابصار ولانه جاز ان يكون ما وراء الفلك الثامن ذا لون واما الثانية فالصغرى ممنوعة وقد مضى البحث فيها والكبرى منقوضة بالعرم قالوا ان الزرقة شبهها ان السما شفاف والشعاع اذا لم يرد وراءه ملون فانه يكون كالظلم وفي الجو اجزا غبارية وبخارية مضية فيختلط المضي بالمظلم فيحصل الزرقة ثم قالوا لو كان المحيط ملونا لراينا الكواكب والثاني كاذب بالمسلم مثله والملازمة مبنية على كون الفلك غير ملون وقد مضى وعلى ان الكواكب ملونة وفيه منازعة من القوم وان كان الاظهر انها ملونة ومع تسليم هذين المقامين يحتمل ان يكون علة الروية للصغر لا لفقدان اللون مسئلة قالوا نور القمر مستفاد من الشمس لانه مع التوسط يكون مظلما والظاهر في محو عنده ان اجزا كوكب يظلم مرتبة فيه اوجبت فيه الظلمة واختلفوا في المجرة فذهب ارسطو الى انها المجرة دخانية متكاثفة واقعة في الهوا وذهب احرون الى

انها الجرم الكوكبي ... الضوء ... الارض ... المقدار وابعد الموقع الاهل ... يغيرها ... بعض في الهوا امر غريب خارج ونصارى في المطلب الثاني في الاجسام العنصرية اقربها الى الفلك النار وابعدها الارض ويتلوها الماء الهوا قالوا وشكل الهواء والنار الكرة لانها بسايط فلا تقتضي الاختلاف في الشكل واما الارض والماء فانهما وان كانا كرتين غير حقيقيين لما يوجد في الارض من الاغوار والجبال مسئلة الحق ان الارض ساكنة في موضعها لنقل الناقل المحاب لما اتي واختلف الاوايل في ذلك فحققوهم زعموا ان السبب في ذلك الصورة النوعية واخرون جعلوها غير متناهية من جانب السفل وهو باطل لما مر من التناهي ومنهم من جعل السبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب واخرون قالوا السبب دفع الفلك من جميع الجوانب وهما باطلان والا لما رجعت المدرة المرمية الى فوق ولكان اخف بالمدافعة مسئلة قالوا المحيط ثلثة ارباع الارض بناء منهم على ان الاجسام متعادلة احجاما فلو لم يكن محيطا بالارباع الثلثة لكان اقل من كلية الارض ثم زعموا ان عنصر الماء هو البحر فاما ان يكون في باطن الارض فيكون اصغر من كلية الارض بكثير وان لا يكون في مكانه الطبيعي وذلك مستبعد مسئلة الارض كمعه فعليه هي البلاد لانها موجبة للثقل واسعاليه هي اليبس ولما كثيفة فعليه هي البرودة بالاحساس واختلفوا في الابرد من العنصرين فالمشهور ان الماء بالاحساس وفي الخصوص ان الارض لان الاكثف ابرد ولكون الشي ابرد في الحس لا يلزم منه ان يكون ابرد في نفس الامر والا لكان الرصاص المذاب المسخن الحرارة

المسمى بالعناصر [illegible] فهو الجرم اللطيف
بمعنى سهولة التشكل . وللعنصر الهوائي كيفية فعلية هي الحرارة وكيفية ا
فان الماء اذا اشتد تسخنه يكون هوا ولكيفية انفعالية هي الرطوبة بمعنى
سهولة التشكل وللتراب كيفية فعلية هي البرودة وانفعالية هي اليبوسة بمعنى
عسر الانفصال لا عسر التشكل فصل لا شك في ان الهوا
غير ملون وقد وقع التشاجر بين القوم في البواقي فصل للارض
ثلث طبقات ارض محضة وهي القريبة من المركز وطبقة بعضها منكشف
هو البر وبعضها احاط به البحر وللهوا اربع طبقات هوا ملاصق للارض
ويليه الطبقة الباردة بسبب الاجزاء المتصاعدة ويليه الهوا الصرف ويليه
الهوا الملاصق للنار المتحرك بحركتها الفن الثالث
في المركبات العناصر متضادة بصورها او باثارها فاذا اجتمعت
تداعت الى الانفكاك الا لقاسر وذلك القاسر لا بد وان يكون مقارنا
لها اول الاجتماع والا لاحتاج باحد المركبات من غير مزج هذا
خلف وذلك القاسر ان كان صورة او نفسا فانه يكون حادثا لا بد له من
مسبوقية استعداد في البسائط حتى يحدث والاستعداد انما يكون بواسطة
الامتزاج فاذا امتزجت العناصر انكسرت صورة كل واحد منها بالاخرى حتى
تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد والرطب واليابس وهي
المزاج فتفاض حينئذ الصورة الحافظة للاجتماع واختلف الاوائل في
ان الصور عند التركيب هل تحفظ ... البقاء والا لكان احدها باطلا
امر الحاشية ... ليس المشتعل الصورة بل المواد الكليات
الفاعل الصورة بناء على راي قوم وعلى آخرين الفاعل هو الصورة بواسطة

وعلى ... المجتمع ... لا يعتبر ... الماء البارد مالما
... وهو محال
فصل المادة البخارية اذا تصاعدت فكانت
بالغة الطبقة الباردة من الهوا وكان البرد شديدا واصابها البرد قبل اجتماعها
واعلاها جبالا ... وان اصابها بعد الاجتماع نزلت بردا وان لم يشتد
البرد كانت البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالمجتمع هو السحاب
والمتقاطر هو المطر وان لم يبلغ الطبقة الباردة فان كانت كثيرة فقد تنعقد
سحابا ماطرا لشدة برد الهوا القريب من الارض وقد لا ينعقد فيصعد
البرد فيحدث الضباب وان كانت قليلة حدث منها الطل اذا ضربها برد الهوا
ليلا وعقيبها ما تحقق فيها في اجزاء صغار لا تحس بها الا عند الاجتماع
هذا اذا لم يجمد فان ما جمد فانه يكون ضعيفا وههنا آثار اخر
كالهالات وقوس قزح وغير ذلك ذكرنا اسبابها في كتاب الاسرار
فصل اذا تولدت الابخرة تحت الارض وكانت رطوبة
كثيرة فان كان وجه الارض متكاثفا وطلب البخار الصعود لحرارته
الشديدة تحرك في ذاته لمعاوقة تكاثف الارض عن الصعود فيحرك
الارض وحدثت الزلزلة وقد تنشق الارض اذا كانت قوية والسبب الغائي فيها
من الحكمة ... العلية ... وان كانت الابخرة تحت ... فان كانت
كثيرة على تقعر الارض بحيث يتبع كل جزء منها جزءا آخر حدثت العيون السيالة
وان لم يكن بحيث يتبع ما بعضها حدثت العيون وان لم يقو على تفجير الارض فهي
مياه القنى ... البحث الثاني في النفس النباتية وهي كمال
اول لجسم طبيعي ذي آلات يتحرك بسببها ... الا بالفعل ...

تعالى انما تحرك الحركة السماوية [illegible] متقربة الى [illegible] من جوهر الفلك
الحركة الفلكية لفعل وشعور [illegible] المشبه الجواب ـــــ البحث في
الصغرى مسألة ـــــ قالوا كل حركة ارادية لا بد لها من غاية
وتلك الغاية ان كانت حاصلة لزم طلب المحال وان كانت ممتنعة الحصول
فكذلك وان كانت تحصل بالحركة لزم الوقوف وهو محال ولا يجوز ان يكون الغاية
هي الحركة لانها النقص من الكمالات المحسوسة ولا المعقولة فهي اذن التشبه
بالكامل من كل وجه وكل غاية فهي متصورة لذي الغاية فالتشبه متصور فالمتشبه
به متصور والمتشبه به مجرد والمتصور للمجرد مجرد فالنفس الفلكية مجردة
ولا يجوز ان يكون مجردة من كل وجه لانها فاعلة الجزئيات فهي نفس لا عقل والجواب
هذا مبني على امتناع انقطاع الحركة الفلكية وهو باطل سلمنا لكن لا نسلم ان
التصورات الفلكية لا تشوبها المخاطبات فجاز ان يكون نسبتها اليها كنسبة
الوهم الينا سلمنا لكن لا نسلم ان المتصور للمجرد مجرد وسيأتي تقريره ٥ ـ ٥
المطلب ـــــ الثاني في النفس الارضية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي وان اردنا تخصيص التعريف بالنفس الحيوانية اضفنا اليه
ذي حياة بالقوة واختلف الناس في تجردها فجمهور الاوايل
ذهبوا الى انها مجردة والى هذا ذهب من اصحابنا الشيخ المفيد وبنو نوبخت
والباقون اختلفوا فمنهم من زعم انها مشارية فالمحققون منهم ذهبوا
الى انها اجزاء اصلية في البدن من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها الزيادة
والنقصان وانها الذي يعبر عنه بقولك انا فعلت واخرون ذهبوا الى ان
المخاطب والمكلف انما هو الهيكل المحسوس وزعموا ان هذا المريد هي
البنية المخصوصة وهو [illegible] عن الحس [illegible] وللناس اختلافات كثيرة في حقيقتها
المقام لا يحتاج الى التطويل بذكرها لخلوها عن الفائدة فاذن المحرر [illegible]

[illegible] الحجج [illegible]
ثاني فيقول ـــــ احتج الاوايل على تجرد النفس بوجوه الاول
ان هنا معلومات غير منقسمة كالواجب وواجب الوجود فالعلم بها غير منقسم
والا لكان جزء العلم علما وبالكلية ان تعلق بما تعلق به الكل او انقسام المعلوم
ان تعلق بجزء ما تعلق به الكل وان لم يتعلق الجزئي فان حصل عند الاجتماع هيئة
كان ذلك هو العلم ويكون التركيب في القابل والفاعل وان لم يحصل لم يكن العلم
علما فمحل العلم غير منقسم والا لزم قيام الواحد بمحلين او انقسام ما لا ينقسم
وهما محالان وعلى هذه الحجة ايرادات اشكلها ان ما لا ينقسم في المنقسم
لا يوجب الانقسام الا اذا كان الحلول على نعت السريان وذلك كما في الاضافات
والنقطة وغير ذلك فالاوايل يحتاجون الى بيان ان حلول العلم في العالم
على نعت السريان وذلك مما لم يتعرضوا لبيانه الثاني ـــــ ان هنا
معلومات كلية فلا يكون حالة في ذي وضع والا لم تكن كلية وفيه اشكال فانه مبني
على ان العلم يستدعي الحصول في العالم الثالث ـــــ انا نتخيل بحرا من
زيبق وجبلا من ياقوت فمحل هذا التخيل اذا كان جسمانيا لزم انطباع العظيم في
الصغير والاثبت المطلوب والاشكال عليه كما في الثاني واما المتكلمون فقد
استدلوا بانا لا نعقل من ذاتنا الا الاجزاء الجسمانية التي لا بد منها فان كان
الانسان عبارة عن جملة الاجزاء لزم الانعدام عند تبدل الاجزاء وانحلالها
وهو باطل بالضرورة فوجب القول بكون الانسان عبارة عن بعض تلك الاجزاء
وهي الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وهذا لا يخلو من ضعف
واذ قد عرفت ضعف الكلامين فعليك باستخراج ادلة اخرى غير هذه فان جل
ما ذكروه في هذا غير مفيد المقصد ٥ القول ـــــ في قوى النفس

القسم الثالث في قواها الحيوانية والناميه والمولدة والغاذية خمسة اربع
الجاذبة للغذاء والماسكة له والهاضمة والدافعة للثفل والغاذيه هي التي يصدر عنها ابدال
حسن بالجسم المغتذى بدل ما يتحلل في جميع اقطاره على التناسب والمولدة هي التي
تفصل جزءا من الغذاء الذي هو من فواضل الهضم الاخير وتودعه قوة من سنخه
واستدلوا على ثبوت هذه القوى ضعيف لا يطول بذكره واما النفس
الحيوانية فلها قوتان الادراك والتحريك اما الادراك فيندفع بالحواس الظاهرة
وقد مضى وتندفع بالحواس الباطنة وهي خمسة في المشهور الاول الحس المشترك
وهو المدرك لكل المحسوسات حال الحضور ويحتج عليها الجواز وجود
على اثباتها بابصار القطرة النازلة خطا وبمشاهدة المريض والنائم صورا لا تشاهدها
غيرهم الثاني الخيال وهي قوة حافظة لما يدرك الاول بعد غيبته
بعد الغيبة عنها واستدلوا على المغايرة بان الخيال حافظ والحس قابل
فهما متغايران والا لصدر عن الواحد اكثر من الواحد ولان الماء قابل وليس بحافظ
الثالث الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية واستدلوا على
المغايرة بان الحس لا تعلق له بذلك ولا يجوز ان يكون المدرك هو النفس لانها انما
تدرك الجزئيات بتوسط الالات الرابعة الحافظة لما يدركه الوهم
والكلام على ثبوتها كما مر الخامسة المتخيلة وهي المتصرفة في الصور
المحفوظة في خزانتي الخيال والحافظة بالتركيب والتفصيل واما القوة المحركة
فاعلم ان الحركة الصادرة عن الحيوان انما تصدر عنه لحصول الحركة في الخيال ثم تبعه
للارادة ثم تبعه الشوق ثم تبعه تحريك القوة العضلة واما النفس الانسانية
فلها قوتان عالمة وعاملة وقد مضى تفسيرهما في الفول
احكام النفوس النفس حادثة لما مر ان كل ما سوى الواجب ممكن وان كل ممكن
مجرد

مجردة لو ارسطو ونقل عليه بانها لو كانت قبل الابدان لما نازع في الجزء الجامع
الاشكال لو كانت قبل الجوهر فهي الانفس من القطر هي الكثرة فيما لو كانت اما واحدة او كثيرة والثاني
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان وحدتها انها بعد التعلق
ان بقيت واحدة فمعلوم زيد هو معلوم كل انسان هذا خلف وان انقسمت
فكانت جزءا وبيان بطلان كثرتها ان الكثرة اما نوعية او شخصية والكل باطل
لا اول فلانه حدى النوع والثاني يلزم منه قدم الابدان لان الكثرة لا تكون الا بالتخالف
النوعي بالعوارض المادية والبدن ومادة النفس البدن وهذه الحجة ضعيفة اما اولا فلانه
المنع لا يجب ان يكون جسما لاذا كانت الغيبة قبل النسبة تعددها واما ثانيا فالمنع من
وحدة النفوس وثانيا واما ثالثا فالمنع من انحصار الكثرة الشخصية التي
المواد ولئن سلم فلا نسلم ان مادة النفس البدن ولئن سلم فلا يلزم القدم لجواز
التناسخ وانا لا اظن ذهب الى قدمها قال لو كانت حادثة لكانت مادية وهو مبني
على ان الاحداث لا بد له من محل وهو ممنوع مسئلة ذهب بعض
الاوايل الى ان النفوس البشرية متحدة في النوع واستدل بعض المحققين
عليه بان النفوس يجمعها حد واحد ولا شيء من المختلفات كذلك والصغرى
ممنوعة وبان عرضها لو اختلفت بعد الاتحاد في كونها نفوسا لزم التركيب
والملازمة ممنوعة وكذب التالي ممنوع ايضا وذهب اخرون الى انها مختلفة
لانها قد تختلف في الاخلاق والملازمة ممنوعة مسئلة التناسخ
باطل واستدلوا عليه بانه يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد لان النفس حادثة لا بد
لها من استعداد سابق هو حدوث المزاج فحينئذ تنقص النفس عن المفارق وتعلق
به نفس اخرى مستنسخة لها المحال وفي الملازمة نظر والقائلون بتقدم النفوس
ذهبوا الى جواز ان تتذكر العلوم حالة الفراق تحصيلها وهو ممنوع

وللنفس قد الاولى حجج اخرى ضعيفة [illegible] موضع [illegible]

قالوا النفوس باقية بعد البدن الاول [illegible] الكل والجزء وهو مبني على

اصلهم الفاسد من ان الامكان يستدعي المحل الثبوتي على ان النفي قائم في كذب

اللازم وذهب اخرون الى انها فانية قالوا لان كل كائن فهو فاسد والكلية

ممنوعة اذ لا يلزم من الثبوت الحصول الفعلي مسئلة من مشاهيرهم

ان النفس لا تدرك الجزئيات الا بالآلات لانها لو ادركتها لذاتها لم يتوقف الابصار

على القرب المعين والتخيل في المعلم مثله وايضا اذا تخيلنا مربعا مجنحا

بمربعين وقع الامتياز ولبس المأخوذ عنه فقد يكون متعددا ولا لذاتيهما

ولا لوازمهما فرض تساويهما ولا لعوارضهما سوى المحل لما دين العارضين

اليهما ونقض الانحلال عن ضعفه مسئلة ذهب بعضهم الى

اثبات نفوس للحيوانات تدرك الكليات وهو مستبعد فان الانسان ربما يدرك

الجزئي ولا يدرك الكلي الذي هو جزؤه وهو خطأ فان جزئية الكلي انما هي

في العقل المسلوب عن الحيوانات مسئلة ذهب قوم الى ان

الملائكة والجن اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وربما فسر

الاوائل الملائكة بالنفوس الفلكية والجن والشياطين بالنفوس الارضية الشريرة

ومشايخ المعتزلة انكروا الجن لانها ان كانت كثيفة وجب ادراكها والا فزعم عند

هبوب الرياح ولا تكون قوية على الافعال الشاقة ويمكن ان يقال انها غير كثيفة وغير

لطيفة بمعنى رقة القوام وان كانت لطيفة بمعنى الشفافية فقد منع الحصر

البحث الثالث في العقول واقوى حججهم على اثبات

العقل ان الله تعالى واحد لا يصدر عن الواحد الا الواحد فالصادر الاول ان كان جسما

لزم الخلف لتركبه وان كان هيولى لكانت الهيولى فاعلة لما بعدها فالقابل فاعل

وان كان صورة فالصورة فاعلة من دون الهيولى مستغنية في وجودها عنها وان كان

ذلك بنفسها فلا بد من اختلاف الجهات فيكون عقلا فان كان عرضا لزم التقدم

عن الفعل المنع من ذلك الحكم وايضا نجوز ان يكون الكثرة الى الواحد وايضا انما

يلزم ذلك على تقدير الموجب اما على تقدير الاختيار فلا وايضا المنع من كون

الفاعل غير قابل وايضا نجوز ان يكون هو الهيولى بان تزاد فاعلة لما بعدها بل شركة

فلا يلزم ما ذكر من المحذور وايضا فالصورة جزء علة الهيولى فكيف معها

الا ان العلة وايضا لم لا يكون هو النفس ولا يلزم ان يكون عقلا لان النفس لها

فعل من دون البدن الموات في احكامها قالوا

انها ازلية ابدية متكثرة بالنوع والآلات مالكية وهو ممنوع وهي عاقلة لذاتها

لتجردها وكل مجرد عاقل لحصول ذاته لذاته وايضا ذاته يمكن اقترانها مع معقول

آخر عند ما يكون مدركا للمعقول لان المقارنة قد حصلت ولا يلزم ان يتعاكس

ان حصولها في العقل بشرط المقارنة والا لكان الحصول سابقا على نفسه لو

الحصول هذا اختلف الاعراض الحصول بناء على معان منها حصول المعقول

للعاقل المستلزم للعقل فلم قلتم ان حصول العقل لنفسه هو ذلك النوع من

الحصول وقولهم انها تعرف انه عاقل آخر فيكون مدركا للمقارنة مغالطة فان المقارنة

الموجبة للتعقل هي مقارنة المعقول للعاقل المستلزم للتعقل فلم قلتم ان حصول

العقل لنفسه هو ذلك النوع من الحصول وقولهم انها تعرف انه عاقل

آخر فيكون مدركا للمقارنة مغالطة فان المقارنة الموجبة للتعقل هو مقارنة

المعقول للعاقل لا مطلق المقارنة مسئلة اتفقوا على كرتها

لتكرار الحركات جهة وسرعة وبطوءا فيكون المشوق لكل واحد منها مغايرا

للمشوق الآخر واختلفوا في تكثر العقول بتكثر الحركات الجزئية كالحوامل والتداوير

والكواكب فلو تحرك [illegible]

الرابع في الكم زعم الاوايل ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وان المقدار
زايد على الجسم وعرض فيه وهو عبارة عن الجسم عند المتكلمين واستدل
الاولون بتبدل ابعاد الشمعة اذا كانت كرة عند تكعيبها مع بقا الجسمية
وهو بنا على نفي الجوهر ومع تسليمه فيجوز ان يكون المتبدل هو الاشكال والكمية
قالوا ان كان محل المقدار مقدارا لزم اجتماع المثلين والا كان مجردا وهو
منكر عندهم. فـــرع على قول الاوايل رسموا الكم بانه
القابل للمساواة واللامساواة وبانه القابل للانقسام وبانه الذي يوجد فيه
واحد بالفعل او بالقوة عاد والرسوم ردية اما الاول فلانه دوري مع
ان المساواة عرض ذاتي للكم فلا يمكن تعريفه بها واما الثاني فلان القابل
للانقسام هو الهيولى على رايهم اعتقد ولان الهيولى قابل وعلة استعدادها
هو المقدار ولانه يصدق على اعداد شي يوجد في المنافي كالحركة والسكون
واما الثالث فلاشتماله على الزيادة وهذه الرسوم وان كانت ردية لكن اقربها
الاخير. مسـئلة قالوا الكم جنس لنوعي المتصل والمنفصل اما
المنفصل فليس الا العدد واما المتصل فانه جنس للقار وغير القار اما غير
القار فالزمان لا غير واما القار فانه جنس لما يقبل الانقسام في جهة واحدة
لا غير وهو الخط ولما يقبله في جهتين وهو السطح ولما يقبله في الثلث وهو
الجسم التعليمي فهذه اقسام الكم بالذات واما الكم بالعرض فمثل
المحل فيه او بالعكس او لكونه ذا نسبة ما كالقوى. مسـئلة
الكم لا ضد له اما المنفصل فلان كل عدد متقوم بالاجزا ونحوه واما
المتصل

المتصل فلانه [illegible] والزوجية والفردية
عرضان للعدد وبينهما بالصحيح والمكسر على مذهب المحققين والاستقامة
والانحنا على راي محققيهم لا يعرضان لموضوع واحد. مسـئلة
الكم غير قابل للشدة والضعف فانه لا يعقل ان يقال ثلثة اشد من ثلثة اخرى في العددية
والسطح اشد من سطح اخر نعم انه قابل للزيادة والنقصان وبين الشدة والضعف
والزيادة والنقصان فرق وقد مر البحث. الخامس في الكيف
وهو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللا
قسمة في محله اقتضا اوليا وانواعه اربعة الاول الكيفيات
المحسوسة فان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فهي انفعالات ولا شك
في وجودها وان كان قد نقل عن بعض المتكلمين عدمها والاحساس بالحرارة
النارية انما حصل لاجزا الغائصة ولا نار في الخارج وهذا القول لا يخلو
عن المكابرة. الثاني القوة واللاقوة كالمصحاحية والممراضية
الثالث الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة فهي الملكات
والا فهي الحالات ومن جملة هذا النوع الصحة والمرض فالصحة هي الكيفية
التي بها يكون بدن الحي بحيث يصدر عنه الافعال اللايقة به سليمة والمرض يحتمل
ان يكون عدم الصحة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويحتمل ان يكون هو الهيئة
التي باعتبارها يكون الافعال غير سليمة فالتقابل تقابل الضدين. الرابع
الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحنا واما
المنفصلة كالزوجية والفردية وزعموا ان التقابل بين الاستقامة والانحنا تقابل
الضدين لان شرط الضدية الاتحاد في الموضوع ولا اتحاد واختلف الاوايل
في التقابل بين الزوجية والفردية فالجمهور على تقابل العدم والملكة وغير المحققين على

الرابع في المضاف يقابل الضد في البحث

قد وقعت المنازعة في وجود الاضافة فذهب جمهور الاوايل اليه واخروه
منهم والمتكلمون على خلاف ذلك احتج الاوايل بان فوقية السماء ليست عدما
محضا ولا نفس السماء اذ يصح ثبوته زايدة على الذات واحتج المتكلمون
بلزوم التسلسل على تقدير الوجود ضرورة افتقار العرض الى المحل الذي هو
نفس الاضافة وايضا يلزم كون الباري تعالى محلا للحوادث والاخير اقرب الى
الحق تفريع على قول الاوايل قالوا من خاصيته وجوب
الانعكاس اي امتناع عدم الحاجة الى حرف النسبة كالعظيم والصغير وامتناع
الحاجة الى التنادي عنه كالمولى والعبد او التخلف كالعالم والمعلوم ومن
خواصه وجوب التكافؤ ولا ينتقض بالمتقدم والمتاخر لانهما متضايفان يوجدان
معا في العقل المعروضين ثابتين في العقل لا شك في
ان معروضات الاضافات امور معروضة لها لذواتها فان كانت تلك الامور
مختلفة بحقايقها فالاضافات كذلك والا فهي مختلفة بالاشخاص ولا مانع
ان يقع فيها فانه لا شك في ان اضافة البنوة والابوة مختلفة بالنوع وان
كان معروضهما واحدا به والاول ينادي اضافتي ابوة زيد والعهد وان
اختلف الموضوع قالوا وكذلك اذا تضايفت المعروضات تضايفت الاضافات
فان الاسخن يضاد الابرد والعظم والصغر غير متضايفين والمنع متوجه
وبما فان الاسخن فيه نوعان التقابل احدهما تقابل السخونة والبرودة وهو تقابل
الضد والثاني تقابل العارض الذي هو تقابل التضايف بعينه تقابل الضد
اللهم الا ان يجعلوا للعارض تقابلا اخر غير التضايف والتي للاضافة فيجب عليهم اقامة
الدليل عليه البحث الرابع في سد الاحداث الاني
الدائم

الاين نسبة الشي الى المكان ولا شك في زيادته على الجسم والحركة والمتى نسبة
الشي الى الزمان وهو مغاير للزمان والمتكلمون انكروا ثبوتهما لامتناع التسلسل
والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب اعتبار نسبة اجزايه بعضها
الى بعض والى الامور الخارجة والملك وهو نسبة الملك الشي وان يفعل وهو
المؤثر وان ينفعل وهو المتاثر والمتكلمون انكروها للزوم التسلسل وبعض
الناس جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة واعلم ان حصر
اجناس الموجودات في هذه وان هذه اجناس ممنوع اثباته بالحجة

المنهج الثالث في احكام الموجودات

وفيه اربعة مطالب الاول في العلة والمعلول العلة هي
ما يحتاج اليه الشي وهي مادية وصورية وفاعلية وغائية وايضا هي اما
قريبة او بعيدة وايضا هي اما عامة او خاصة وايضا هي اما بالعرض او بالذات
والحق ان العلية من الصفات الاعتبارية حكمها في الوجود والعدم واحد
ويمكن ان يكون بعض الاعدام علة لبعض اخر كعدم العلة والشرط وان
كان قد تورع فيه بناء على ان العلية امر ثبوتي يستحيل اتصاف المعدوم به
وهو خطأ لالزام التسلسل مسالة قد وقع الاصطلاح
بين البصريين ان الموجب على قسمين معنى وصفة والمعنى على ضربين علة وسبب
فالعلة ما اوجب صفة لغيرها والسبب ما اوجب ذاتا والصفة اذا اوجبت صفة
ككون الحي حيا فانه يوجب له كونه مدركا اذا وجد المدرك فان الموجب
يسمى مقتضيا والموجب مقتضى والبغداديون يسمون الشي علة والعلم معنى
وذلك لا مشاحة فيه قالوا الصفة على ضربين واجبة اما على الاطلاق

وهي التي تستند الى الذات لا بها مع المخالفة والمماثلة ولم يكن حاصلة
حالتي الوجود والعدم كالجوهرية والمماثلة وشرط اما متصل كالتحيز
الواجب بالذات التي هي جوهر بشرط الوجود الذي هو متصل بالجوهر
واما منفصل نحو كون المدرك مدركا الواجب عند وجود المدرك لكونه
حيا وقد يسمى هذه الصفة لا للنفس ولا للمعنى وحالها يتعلق اما بالفاعل
وهو قسمان احدهما المؤثر فيه كونه قادرا وهو الحدوث لا غير والثاني المؤثر
فيه كونه عالما كالافعال المحكمة او مريدا ككون الكلام امرا ونهيا وخبرا
واما بالمعنى وهو كل صفة تتجدد مع جواز ان لا تتجدد والاحوال
واحدة فانها تستند الى معنى قالوا والصفات على ضربين احدهما
يرجع الى الاحاد لرجوعه الى الجملة وهي صفات الاجناس كالجوهرية
والثاني يرجع الى الجملة دون الاجزاء اما باعتبار استحالة رجوعها الى
الاحاد كالقادرية والعالمية واما باعتبار المواضعة كالامر الموضوع
للجملة لا للاحاد المجردة ولقد كان يمكن وضعه لغة للاحاد قالوا
وكل صفة لا بد لها من حكم كما ان كل ذات لا بد لها من صفة فحكم صفة النفس
التماثل والاختلاف والمضادة وحكم الحي رفع استحالة كون القادر قادرا
وعالما وحكم القادرية صحة الفعل على بعض الوجوه وحكم العالم صحة
الاحكام وحكم المريدية صحة تاثير احد الوجهين مسئلة
لا شك في ان المعلول واجب عند علته ممتنع عند عدمها والامكان
نسبة الوجود والعدم عند وجودها اليه بالسوية ويرجح احد
الطرفين ومن سلم الترجيح من غير مرجح فيستحيل اسناد معلول
شخصي

شخصي الى علتين تامتين والا لاستغنى بواحدة منهما عن كل واحدة منهما
فيقع الحاجة اليهما الا باعتبارهما لاختلاف مسئلة المعلولان
اذا اتحدا بالنوع يجوز تعليلهما بالمختلفين كالحرارة الحاصلة عن النار
وعن الحركة وعن الشعاع وعن الحمى وخالف فيه بعض الاشاعرة لان المعلول ان
افتقر الى العلة لماهيته افتقر الاخر اليها والا لم يحتج شيء منهما اليها والجواب
الحاجة الى علة مطلقة وتعيينها لخصوصية جانب العلة مسئلة
يجوز التركيب في العلل العقلية واتفقوا على شرطه وخالف الاشاعرة
فيهما واستدل الاولون بان تاثير الشمس في الاضاءة مشروط بزوال الغيم والنتيجة
المحصل عقيب المقدمتين واستدل الاشاعرة بان تركب العلة يستلزم استناد
المعلول الشخصي الى العلل الكثيرة والتالي باطل لما مر فالمقدم مثله والشرطية
ان عدم العلة قد يكون لعدم بعض اجزائها وحينئذ يعدم المعلول ويستند
الى عليتين عند عدم الجزئين والجواب النقض والحل اما الاول
فلانه يلزم منه عدم الماهيات المركبة راسا وهو مكابرة واما الثاني فلان
عدم المعلول يستند الى عدم العلة لا غير الحاصل بعدم احد اجزائها لا على
التعيين مسئلة منع الاوائل والمعتزلة من صدور المعلولين عن
البسيط والا لزم التكثر ا والتسلسل وايضا يلزم التناقض فان صدور آ
وب يستلزم صدور آ ولا صدور آ وايضا اختلاف الاثار يدل على
اختلاف المؤثرات كالبرودة والحرارة فعلى تعددها دلت الجواب
عن الاول انه مبني على ان العلة امر ثبوتي وهو ضعيف لما مر وبنقض بالسلب عن
البسيط والاضافة اليه وما اعتذر به بعض المحققين قد ابطلناه في كتاب

الاستوا وعدم التساوي التي هي المطابقة اللاتي من صور آ ودا لعين با
لا حدود آ وعدم ضد ضد آ فالتركيبها متغايرة وهي من الكم الكثير الاستدلاله
لما هو يختلف الآثار لا باختلافها المطلب الثاني في
الواحد والكثير الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية على المذهب الحق والا
لزم التسلسل والقائلون بوجودهما وهم اوائل القدماء قالوا انهما عرضان اما
الوحدة فلانها ان كانت جوهرا استحال حلولها في العرض والعدد المركب
من الوحدات يستحيل ان يكون جوهرا فان مجموع المفتقرات الى المحل مفتقر
اليه بالضرورة وفي هذه الحجج الاعلى تقدير حد في الجوهر والعرض متحدان
في المفهوم وعليه منع واعلم ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته فاولاها
بمجرد الوحدة ثم الواحد بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس وتتفاوت الاولوية
بتفاوت الاجناس قربا وبعدا ومن الواحد ما هو بالذات ومنه ما هو
بالعرض مسألة صدور المثابر استغنا عن المعلم
أن ليس عدد مقوما للآخر فالعشرة متقومة بالآحاد لا بالخمسين لانه
ليس تقومها بالخمسين اولى من تقومها بالسبعة والثلاثة والستة والاربعة ومن
المحال تقوم الشيء باجزاء مستقلة تقومه باجزاء اخرى مغايرة للاولى
مسألة قالوا لاشك ان بين الواحد والكثير تقابلا واضافة
التعليل لا بمجرده وليس ذلك التقابل تقابل الضدية ولا العدم والملكة ولا السلب
والايجاب لاستحالة تقوم احد المتقابلين بهذه المعاني بالآخر ولا تقابل
التضايف فان المضايف مصاحب والمتقوم متقدم فاذن التقابل عارض من
حيث ان الوحدة مكيال والكثرة مكيل وهذا التقابل العارض تقابل التضايف
مسألة

ان يحصل ... مسألة قد ذهب قوم من الاوائل الا محققين منهم الى ان
الوحدة والعدد مبادي الاشياء لان الوحدة امر مجرد فاذا افادها شيء
آخر مجرد حصل العدد وان افادها ذو وضع حصلت النقطة وان افادها
نقطة اخرى حصل الخط وهكذا الى الجسم وهذا المذهب سخيف
جدا اما على قولنا فظاهر واما على قول الآخرين فلانها من قبيل الاعراض
المطلب الثالث في التماثل والاختلاف
والتضاد المتغايران هما اللذان يمكن ان يفارق احدهما الآخر وهما اما
مثلان او مختلفان والمثلان هما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر
ويسد مسده والمختلفان بالعكس والمختلفان اما متضادان او غير متضادين
والمتضادان هما الوصفان الوجوديان الممتنع اجتماعهما لذاتيهما والاوائل
زادوا فيه وبينهما غاية الاختلاف مسألة المشهور عند
الاشاعرة والاوائل امتناع اجتماع المثلين لاستحالة وقوع الامتياز بالذاتيات
واللوازم وبالعوارض ايضا اما اولا فلان العوارض انما تعرض بواسطة
المادة والمادة واحدة واما ثانيا فلان نسبة العارض الى المثلين واحدة
فلا امتياز والمعتزلة جوزوا ذلك مسألة التقابل جنس
للتضاد ويندرج تحته ثلاثة انواع اخر هي تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة
والمضايف والتقابل من حيث هو تقابل وان كان اعم من المضايف لكنه باعتبار
كان اخص كحد الجد بالنسبة الى الجد كالكلي بالنسبة الى الجزئي مسألة
قالت قوم ان المتغايرين والمتضادين في الحقيقة انهما كذلك لمطلب
فاية بهما محتجين بان السواد يضاد البياض والضدية امر معقول مغاير

لنا وذهب آخرون الى امتناع ذلك والا لزم التسلسل ويحتج بقول العقلا
ان عني القايل الاول ان المضاف والعام والمطلق تلحقه اعتبارية زايدة
في العقل على تعقل الذات فهو حق والتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار
وان عني ان هذه الامور لابد وان يكون ثابتة في الاعيان فهو خطاء التسلسل
لانه مسئلة قال الاوايل الاجناس لا تتضاد وعولوا فيه
على الاستقرا والخير والشر لتاحينيه مع ذلك فالضدية عارضة
لهما من حيث ان احدهما ملايم والآخر منافر وشرطوا في التضاد للانواع
الاخيرة دخولها تحت جنس واحد والتعويل ههنا على ما عولوا عليه ثم
مسئلة قالوا ضد الواحد واحد وخالف فيه
المتكلمون واستدلوا بانه يوجد شيان في غاية البعد عن البياض لحالت
جهة المخالفة ان كانت واحدة فضد الواحد هو تلك الجهة وان كانت
متكثرة كانت جهة الضدية بين البياض وواحدها غير جهتها بينه وبين الآخر
ولا نزاع في ان تكثر التضاد جايز عند تكثر الوجوه والاعتبارات مسئلة
زعم المثبتون ان التضاد على ثلثة اضرب تضاد على الوجود كتضاد الجوهر
والفنا ولذلك فان جزا من الفنا ينفي جميع الجواهر لفقد الاختصاص
ثم تنفي وتضاد على المحل كتضاد السواد والبياض ولذلك ينفي جزء من
البياض جميع ما في المحل من السواد وان تكثرت اجزاوه لعدم الاختصاص
وتضاد على الجملة كتضاد العلم والجهل والارادة والكراهة ولذلك جزء
من الجهل ينفي اجزا كثيرة من العلم اذا كان بالعكس من ذلك وان تغايرت محالها
لان تضادها على الجملة والجملة ذلك كالمحل مع ما يتضاد على المحل
المطلب

المطلب الرابع في الكلي والجزي وهما من المعقولات الثانية والكلي
باعتبار وجوده في الخارج منقسم الى عدة اقسام والكلي نوع اخر منه
وهو اما ان يكون طبيعيا او عقليا او منطقيا وجوزوا وجود الاول دون
الباقين خلافا للحق لان وجودهما ذهني وايضا من الكلي ما هو قبل الكثرة ومنه
ما هو بعدها ومنه ما هو معها والجزي لفظ مشترك بين معنيين احدهما
الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو الحقيقي والثاني المندرج تحت
غيره وهو الاضافي والثاني اعم مسئلة الكلي اما ان يكون
نفس الماهية وهو النوع او جزءها وهو الجنس ان كان كمال المشترك بينها وبين
نوع ما والا فهو الفصل او خارجا عنها وهو الخاصة ان اختص بماهية واحدة
والا فهو العرض العام المنهج الرابع في اثبات
واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وفيه مباحث الاول في
ابطال الدور والتسلسل اما الدور فمن المعلوم القطعي بطلانه وربما
استدلوا باستحالة تقدم الشي على نفسه على تقدم المتقدم على المتقدم عليه
فان العلة متقدمة واما التسلسل فقد زعم المتكلمون استدلوا على بطلانه
بانه قابل للزيادة والنقصان ضرورة ان كل موجود كذلك وكلما قبلهما فهو متناه
وايضا فهو ذو عدد وكل عدد اما زوج او فرد وهما متناهيان وهذان
ضعيفان والجواب نقول ان كل واحد من آحاد التسلسل ممكن فالمجموع كذلك
فعلته ان كانت هي الآحاد بانها كان الشي مؤثرا في نفسه وان كان بعضها
كان الشي مؤثرا في علته وعلة علته وايضا لا يلزم من وجود جزء تقوم الماهية
وجود غيره من اجزاء تلك الماهية وان كان امرا خارجا عنها فهو واجب

والشيخ برهان آخر وهو ان العلولات تنتهي الى علة لا علة لها
وههنا طرف هو المعلول الاخير فلا بد من طرف آخر هو العلة الاولى
وذلك برهان التطبيق ولا في هذا الموضع البحث الثاني
في اثبات وجوده تعالى لما بطل الدور والتسلسل قلنا ان ههنا موجودا
بالضرورة فهو اما واجب او ممكن فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
فلا بد له من مؤثر فاما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان او ينتهي الى الواجب
وهذه الطريقة هي اشرف الطرق واشهرها وهي طريقة الاوائل والمتكلمين
طريقة اخرى قوية هي ان الاجسام محدثة فلا بد لها من محدث فان كان
ذلك المحدث قديما فهو المطلوب والا لزم تسلسل الحوادث وهو محال
لانا حكمنا بانه لو كان ازليا لزم التناقض لان الازلي حادث وللمشايخ
المعتزلة طريقة اخرى ضعيفة هي ان افعالنا كالقيام والقعود محتاجة
الينا لحدوثها فيكون ما شاركها في الحدوث محتاجا الى المؤثر اما الاولى
فلحصولها عند خلوص الداعي وامتناعها عند خلوص الصارف واما انه
محتاج الينا وعلة الحاجة هي الحدوث لانها اما هو او العدم او البقاء
والاخيران باطلان لان العدم ليس بعلة ولا معلول والباقي مستغن
ولما الثانية فلولاها لزم نقض العلة وهو محال وهذه الحجة ضعيفة
وقد علمت بيان ضعفها وضعف امثالها فيما سلف واعلم ان الوجود
عند مشايخ المعتزلة امر زائد على الذات وان المعدوم ثابت فهذه الحجة
تدل على ثبوته لا على وجوده عندهم واستدلوا على وجوده بانه تعالى قادر
فلم يتعلق بالمقدور والمعنى بالتعلق امر لاجله يختص كونه قادرا بمقدور دون

المقدور وينطبق بذلك المقدور لغيره لان المتعلق بالغير ملحوظ من احدهما
المتعلق بعينه لا لاجل غيره كالامور التي المتعلق بالغير لاجل الوضع والاصطلاح
وهما متغايران للامر والنهي والثاني المتعلق بالغير لذاته كالقدرة والعلم ولا
شك انه تعالى ليس من قبيل القسم الاول واذا ثبت انه متعلق بالمقدور لعينه
كان موجودا لان العدم يخرج المتعلق عن التعلق كالقدرة لما كانت متعلقة
بالمقدور لعينها كان عدمها مخرجا عن التعلق لانها لو تعلقت وهي معدومة ولا
شك ان في العدم ما لا نهاية له من القدر وما لحق به احد من القدر المعدومة
ايضا لا نهاية له لوجب ان يكون احدنا قادرا على ما لا نهاية له وذلك يوجب
التفاوت بين القادرين وهو محال ادى الى صحة تعلق القدرة المعدومة
فاذن العدم يخرج المتعلق عن التعلق فلو كان الله تعالى معدوما لم يتعلق وهذا
باطل لا تقدم فالمقدم مثله واعلم ان ما بني عليه هذا الاستدلال من ثبوت
المعدوم من اعظم المحالات والاستدلال المذكور من اضعف الادلة البحث
الثالث في الصفة الذاتية اعلم ان ابا هاشم
ذهب الى ان لله تعالى صفة ذاتية يخالف بها ما خالفه كالجوهرية للجوهر
وان له اربع صفات اخر وهي كونه قادرا وحيا وعالما وموجودا وان هذه الصفات
مقتضاة عن صفة الذات ثم لما اتصف بهذه الصفات وجب كونه على صفة
القادرية ان يصح منه الفعل ولكونه على صفة العالم ان يصح منه الاحكام ولكونه
حيا ان يصح منه الادراك ويجب عند وجود المدرك وقاضي القضاة قسم
صفاته الى خمسة اقسام الاول الصفة الذاتية الثاني ما هو مقتضاها
وهي الصفات الاربع المذكورة الثالث ما يكون بحكم للصفة المقتضاة
وهو صفة الادراك التي تجب لكونه حيا الرابع ما يثبت له بالمعنى

وهو كونه مريدا او كارها المخالف [illegible] صفاتهم لا [illegible]
ابو هاشم على اثبات الصفة التي لاجلها تعالى خالف [illegible]
الوجوب فقد خالف باقي الذوات في ذلك فعلة المخالفة لا يجوز ان يكون هي
مجرد الصفات الاربع لوقوع الاشتراك لا وجوبها فان الجسم يدرك
السواد الواجب فرضا في المحل مساويا للسواد الممكن فلابد من حالة
اخرى ذاتية تختص به حتى يقع المخالفة وهذا الكلام سخيف اما اولا
فلانه مبني على الاصل الفاسد وهو ان الذوات متساوية واما ثانيا فللزوم
التسلسل فانا نقول لو كان الاختصاص بالصفات الاربع يستلزم
ثبوت صفة لكان الاختصاص بتلك الصفة يستلزم ثبوت اخرى واما ثالثا
فلان هذه الصفات جاز ان يكون مختلفة فيقع المخالفة بانفسها كما يقولون
في القدر فانها عندهم مختلفة في الحقيقة وان تساوت في مسمى القدرة واما رابعا
فلان الاختلاف جاز ان يستند الى الوجوب والامكان والقياس على السواد
غير مفيد لان الادراك انما يتعلق به من حيث هو لا من حيث الوجوب والامكان
ولو فرض تعلق الادراك من حيث الصفة لعله كان يدرك الانسان المخالفة

البحث الرابع في ان الله تعالى قادر والمعنى بالقادر من
يصح منه الفعل والترك ومشايخ المعتزلة على انه من كان على حالة يصح عليها
الفعل والترك بالنسبة اليه والدليل على ذلك انه لو كان موجبا لكان اما
مطلقا او يتوقف على شرط والاول باطل والا لزم القدم والثاني باطل لان
ذلك الشرط ان كان قديما لزم القدم وان كان حادثا لزم التسلسل واللازمان
باطلان والقول بالموجب باطل عند الاوايل انه ليس بقادر بهذا المعنى
وان كان قادرا بمعنى انه اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك فان
هذا

هذا لا ينافي وجوب الفعل او العدم [illegible] والجملة بعده
[illegible] الاعتراض على ما ذكرناه
بوجوه احدها ان العالم ان كان صحيح الوجود في الازل لم يلزم حدوثه
وان كان محالا لم يلزم من حدوثه ثبوت القدرة لجواز كون العلة موجبة وهي غير
مؤثرة في الازل لتوقفها على القبول وثانيها جاز ان يكون واجب الوجود لذاته
اوجب موجودا ما كان اثرا في العالم وثالثها ان الترك غير مقدور فالفعل
غير مقدور اما الاول فلانه عدم الفعل او العدم نفي محض فلا يتعلق
القدرة به واما الثاني فظاهر ورابعها ان قدرة الله تعالى ان كانت
ازلية لم تكن صحة التاثير ولا صحة في الازل لتوقفها على القبول وان كانت
حادثة لزم التسلسل وخامسها ان القدرة نسبة فيتوقف على ثبوت
المنتسبين والجواب عن الاول ان الاستحالة انما حصلت على تقدير
كون المؤثر قادرا اما على تقدير كونه موجبا لم يكن العالم مستحيلا في الازل
سلمنا استحالته في الازل لكن لم حدث قبل حدوثه لم يكن ازليا فكان يجب وجوده
قبل وجوده ضرورة وجود العلة وانتفاء المانع والجواب عن الثاني
ان الواسطة مستفيدة باجماع المسلمين ومثل هذا المطلوب لا استحالة في
من السمع وعن الثالث ان الترك عند بعضهم فعل الضد فلا استحالة وعند
اخرين انه عدم الفعل ومعنى كونه مقدورا ان القادر يمكنه ان لا يوجد الفعل
وعن الرابع ان القدرة ازلية ولا يلزم منه صحة تاثيرها في الازل
لان شرط تاثيرها مفقود وعن الخامس ان القدرة يتوقف على ثبوت
المقدور مطلقا الذي هو اعم من الثبوت الخارجي والمستلزم للقدرة هو الاخص
تذنيب قدرته تعالى يتعلق بجميع المقدورات لان علة صحة المقدورية

هي الامكان المشترك وعلة قدرته هي ذاته المخصوصة بالنسبة الى الجميع على السوية
ولان الذي يصح ان يقدر على البعض لا بد وان يصح ان يقدر على الكل لان نسبة الصحة
الى جميع المقدورات على السوية واذا صح ان يقدر على الكل وجب لان المقتضي
لتلك الصحة ليس الا الذات فلو لم يجب لكانت متوقفة على امر خارج عن
الذات وقد فرضنا الذات هي المقتضية لا غير هذا خلف واعلم ان
الادلة تتوقف على هذا فلنتجرد لذكرها وذكر ما احتجوا به فنقول
اما الاول فقد زعموا ان الله تعالى واحد من كل جهة وان الواحد يستحيل
ان يصدر عنه الا واحد وقد مضى تقرير هذا وما يرد عليه قالوا
فذلك الواحد يستحيل ان يكون علة الا العقل على ما مضى ثم ذلك
العقل فيه جهتا وجوب وتعقل للاول باعتبارهما كان مبدأ لعقل آخر
وجهتا ماهية وامكان باعتبارهما كان مبدأ الهيولى الفلك المحيط وجهتا
وجود وتعقل لنفسه باعتبارهما كان مبدأ الصورة الفلك المحيط هكذا
الى سائر العقول والافلاك الى ان ينتهي الى الفلك التاسع المحيط بالارض
اعني فلك القمر والى العقل الاخير العاشر الذي هو العقل الفعال
ثم يفيض منه هيولى هذا العالم العنصري وصورة الحوادث التي في هذا
العالم بحسب استعدادات المواد الحاصلة بسبب الحركات الفلكية فحو لما
ابتدأ كونه تعالى قادرا اندفعت هذه الكلمات وايضا فقد يجوز نا
استناد الاثر الى البسيط واصول كلامهم قد سبق فسادها واما
النظام فانه قال ان الله تعالى غير قادر على القبيح لان صدوره عنه يستلزم
الجهل او الحاجة وهما محالان فيكون الملزوم كذلك والجواب
الجهل والحاجة لا زمان للوقوع لا للقدرة عليه سؤال
الوقوع

الوقوع لا ... محال لم يتحقق القدرة جواب ... استحالة
الوقوع بالنظر الى ... للفعل متحتم لا والقادر ليس هو
الذي يصح منه الفعل على كل وجه بل هو الذي يصح منه الفعل على بعض
الوجوه والداعي لو تحقق على فعل القبيح لتحقق الفعل وتعارض بان الله تعالى
قادر على ان يخبر بان العالم ليس بقديم فيكون قادرا على الاخبار بالقبيح
لان القادر على المجموع قادر على الاجزاء ضرورة وبانه تعالى قادر على تعذيب
الكافر على تقدير موته على الكفر فاذا سلم استحال خروج عن القدرة لان
الذاتي لا يتغير وفي بعض هذه الوجوه نظر واستبعاد فانه قال فمعلوم
الله تعالى ان كان هو الوقوع وجب وان كان العدم امتنع وهما ينافيان القدرة
وجوابه ان الوجوب والامتناع انما حصلا نظرا الى العلم والفعل
من حيث هو هو ممكن فصح تعلق القدرة به ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع
الذي هو تبع القدرة فيستحيل ان يكون مؤثرا فيها ولانه يلزم ان ينفي قدرة
الله تعالى لان هذا الوجه بعينه آت هنا واما الكعبي فانه زعم ان الله
تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدوره اما طاعة او سفه او عبث
وهي مستحيلة في حقه تعالى وجوابه ان الفعل امر مغاير لكونه
طاعة او عبثا فان هذه صفات عارضة له لا تقدح في الامكان الذاتي وان
فيحتجاز تعلق قدرته تعالى به نظرا الى القدرة لا الى الداعي ونقل عنه
انه تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بمعلوم ما فينا المكتسبة
والا لامكن ان يخلق فينا العلم بقدرة زيد ويكون العلم مع ذلك مكتسبا
ثم شك في زيد فلم ان شك في الضروري الا انا نستطع بقدرته

مع الشك في وجوده ... او العلم بالمتكون منه كبعض الوجوه
محال والمحال عدم ينبوعه عليه الكلام في استحالة التدبر على هذا
لا من راجع الى الخصوصية استحالة التدبر مطلقا واما ابو علي وابو
هاشم واصحابهما فزعموا انه تعالى عن ذاكر على تفسير تقديد العبد واجازه
ابو الهذيل وابو الحسين والاشاعرة للدليل على انه قادر على كل مقدور واحتج
ابو علي وابنه بانه يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد وهو محال على ما مر والجواب
المنع من الاستحالة وقد سلف وهذا المذهب ما ذهب اليه السيد المرتضى
البحث الخامس في ان الباري تعالى عالم لانه تعالى
فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو عالم بالضرورة والصغرى
محسوسة فان قيل ما معنى الاحكام ان عنيتم به مطابقة المصلحة من كل وجه
منعنا الصغرى فان من ذوات العالم ومركباته لا ينفك عن مفسدة من وجه
او من بعض الوجوه مع كونه غير عالمين كالساهي والنائم وايضا الافعال المحكمة
قد تصدر ممن ليس بعالم كالنحل والعنكبوت وايضا فان المحكم قد يصدر مرة منه
غير العالم كما يلزمه والثاني وايضا لو كان عالما لكان علمه اما عين ذاته او غيرها
والقسمان باطلان اما الاول فلان العلم امر نسبي يتوقف على المتسبين
فهو متغاير لهما ولانا ندرك التفرقة بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم ولانا
بعد العلم بثبوت ذاته قد نشك في علمه فدل على التغاير واما الثاني فلان
المؤثر فيه لا يكون الا ذاته تعالى فيكون قابلا وفاعلا والجواب
معنى الاحكام هو المطابقة للمنفعة من الجهة المطلوبة منه وهو دال
على العلم بالضرورة فلا يسمع فيه التشكك والتحلل والتحدي علما ان

ولا نسلم ان ... وقوله انه اذا ... فجاز انه بعد
ان الحاصل بالعلم ... المكرر فانه عالم
وجوابه الاخير ان علمه زائد على ذاته في اعتبار المغربين والحق
منفصل عن نحو ذاته ولو سلم جاز ان يكون حالا فيه ولا استبعاد في حصول
القبول والفعل لذات واحدة برهان آخر بان الباري تعالى
مختار فيكون عالما لان المختار لا بد وان يتصور اولا ما يختاره لا لكان
توجه اختياره الى احد الاشياء دون ما عداه ترجيحا من غير مرجح على ان
هذا امر ضروري تذنيب علمه تعالى يتعلق بجميع
المعلومات لانه حي يصح ان يعلم الجميع الذي نسبته الى الذات بالسوية والمقتضي
للصحة هو الذات فيجب ان يعلم الكل اوهام وتنبيهات
قال قوم من الاوائل ان الله تعالى لا يعلم ذاته لان العلم امر نسبي يستدعي
تغاير المنتسبين ولانه لو علم بذاته قابلا على ذاته فيكون قابلا وفاعلا ويجب
نعارضهم في الاول بعلم الواحد منا بنفسه وفيه جواب آخر ذكرناه فيما سلف
وعن الثاني بالطعن في استحالة التالي وآخرون منهم منعوا ان يكون عالما
بغيره بعد ما سلم انه عالم بذاته قالوا لان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالما بغيره لكان محلا للصور المكثرة
مع انه هو الفاعل لها فيكون قابلا وفاعلا ولان الصور غير متناهية
فيكون محلا لما لا يتناهى وجوده وهذا المحال انما لزمهم حيث جعلوا العلم
عبارة عن الصورة اما نحن فلما كان العلم عندنا عبارة عن النسبة بين العالم
والمعلوم سقط عنا هذا المحال وانلاط ابن ... فسقط عنه هذا

الحال ان كان نام به المحال من جهة الجري وجها المشبه من قولها بانه تعالى
حاصل هاهنا فان مبهم الحال الشيخ وبعض متاخري المحققين اجاب
عن هذا بانه تعالى لا يفتقر في علمه بالاشياء الى حصول صور مغايرة
لصور تلك الاشياء الخارجية فان العاقل منا الشيء من الاشياء صورة حاصلة
في ذاته اذا اعقل تلك الصورة بذاتها فلو كانت تلك الصورة الصادرة
عن العاقل لا بانفراده بل بمشاركة غيره اعني المعقول لا بنفس العاقل في
تعقلها الى صورة مغايرة لها فكيف العاقل للاشيا على سبيل الاستقلال
فانه باقتضا المعقولية لها الا بصورة لبك عليها اولى ولعل الحلول شرطا
في المعقولية بل مجرد الحصول فان تحقق الحصول من غير حلول يحصل
التعقل من المعلوم ان حصول الاثر لفاعله اقوى من حصول المقبول القابل
وكما ان ذاته علة للاشيا وتعقل ذاته علة لتعقل الاشيا مع ان ذاته
وتعقله لها امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار كذلك المعلولان
اللذان هما الاشيا والعقل للاشيا متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار وهذا كلام دقيق ومع ذلك فلنا فيه نظر ذكرناه في
كتاب الاسرار واخرون قالوا انه تعالى عالم بالماهيات الكلية
اما الاشيا الجزئية فانه غير عالم بها والا لتغير العلم بتغيرها فانه اذا علم
بوجود زيد الان في الدار فبعد خروجه ان بقي العلم كان محض الجهل والا
لزم التغير ولان ادراك الجزئيات انما يكون بالالات الجسمانية ولا ادراك
الجزئيات موقوف على حصولها لا يكون عالما بها اجاب ابو
هاشم عن الاول ان العالم بان الشيء سيوجد نفس العلم بالوجود عند الوجود
وقيل

وقد يرجع ضعف هذا القول الذي ذهب اليه مشايخ المعتزلة ابي علي وابي
القسم وابي الحسين جواز التغير في ذلك ثم اثبات الحسين منع من زوال العلم
بانه سيوجد والزم تجدد علم بوجوده عند وجوده وبحدوث الزم من زوال
الاول وتجدد الثاني قالوا هذا القول اولى من قول ابي هاشم وهو القول
بانه يسمى تعالى عالما بانه سيوجد مع انه موجود واذا نفي العلم مع امكان فلانه
المعلومية لو لم يعلم انه المتصور في عالمية تعالى فيصح علمه
العلم صفة ذاته فلا يجوز عليها التغير اجابوا بان التغير في الصفة
الذاتية لا يجوز اذا كانت مطلقة اما اذا كانت مشروطة فيجوز وبيانه انه تعالى
قادر على ايجاد العالم فيما لم يزل وهي صفة ذاته لكن لا مطلقا بل بشرط عدم
العالم فاذا وجد استحال تعلق القدرة والا لزم ايجاد الموجود وكذلك
القول في الاخر فانه تعالى مدرك في الازل لكن شرط وجود المدرك بخلاف
ذاته تعالى الواحد على الاطلاق كذلك كونه تعالى عالما بالشيء مشروط
بكون الشيء معلوما على ذلك الوجه ثم اذا وجد ما كان علمنا بانه سيوجد فاما
ان يبقى صحة المعلومية بانه سيوجد فيلزم الجهل واما ان لا يبقى فلا يصح
ان يكون معلوما انه سيوجد بعد الوجود وانما يعلم بانه موجود فذا عدم
تغير الشرط وهو تغير المعلوم فيلزم تغير المشروط واعلم ان كلام ابي
الحسين يشكل بان القول ببقاء العلم بان الشيء سيوجد مع حصول العلم
بالوجود حين الحصول يقول باجتماع المتنافيين ولقوة الشبهة المذكورة الزم
هشام على ما نقل عنه ابو القسم بانه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وجودها
والمتكلمون اجابوا عنه بما ذكرناه واعلم ان القول بالتغير قول هشام

وقول بكونه تعالى محلا للحوادث تنزه وتقدس عن المحنة بهما فبهما وتخويفه

احالوا العلم بما لا يتناهى لان العلم يقتضي تمييز المعلومات والمعلومات

غير متناهية والجواب اما من يجوز تعلق العلم بمعلومات

كثيرة فيلقع عن هذا المحذور واما من يمنع فانه يجوز ذلك ويجعل

العلم من قبيل الاضافات وعدم التناهي في الاضافات واقع فان الاثنين نصف

الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى ما لا يتناهى واخرون

احالوا العلم بجميع المعلومات والا لكان عالما بعلمه بالاشياء ويتسلسل

تسلسلا مترتبا وهو محال اتفاقا والجواب ان العلم

بالعلم نفس العلم بالذات وغيره نوع من الاعتبار ومع تسليم التغاير فعدم

التناهي في الاضافات يجوز وتنوع واخرون احالوا العلم بالمعدوم

والا لتميز المعدومات والجواب معلوم والا لاستحال منه تعالى الايجاد

على سبيل الاحكام لان سوقه العلم واجب للمختار الفاعل بالاحكام

والجواب عما ذكروه من وجوه الاول ان

الثبوت اعم من الخارجي والعلم بالمعدوم يستلزم الثبوت بالمعنى الاعم

الثاني ان المعدوم ثابت في الخارج وهو قول ابي هاشم

القايل بان المعدومات متميزة بصفات ثابتة لها حتى يصح تعلق العلم بها الثالث

انه يجب ان يكون متميزا بصفات مترتبة متجددة كما يتميز الاجسام

بعضها عن بعض في عدمها والاتفاق انها ليست ثابتة وكذلك الصور والاشكال

وفي هذه الاجوبة نظر اما الاول فلان الثبوت وان كان اعم لكنه لا يوجد

الا في احد حواصه وهاهنا انتفى الثبوت الخارجي والذهني محال على الله تعالى

وللحوهر

ولا دهني لانه معلوم تعالى ثبوت مطلقا والحق انه تعالى عالم

بالغيب واما الثالث وهو الذي ذهب اليه الشيخ ابو جعفر الطوسي

من اصحابنا فلانه انهما وتحرير ان نقول العدم اما ان يوجد على

الاطلاق او بحسب الاضافة اما الاول فقد احتلف الناس في تعلق

العلم به لان الوجود المطلق معلوم فعدمه يكون هو العدم المطلق

ويكون متميزا باعتبار ملكه وهو مطلق الوجود ويمتاز عن بعض

الاوايل المنع واما الثاني فانه يعلم ايضا متميزا عن غيره باعتبار تمييز

ملكته عن ملكة الغير واما المعدوم فانه ذات تتصف بالعدم ويصح تعلق

العلم بها للامتياز عن غيره عند وجوده فان الباري تعالى اذا علم سوادا

يوجد ابتدا امتنع ان يعلم ثبوت السواد وان السواد ليس متميزا اصلا

عن البياض والا لم يتعلق العلم به والارادة والتميز حال عدم السواد اما

ان يكون باعتبار حصول صفة حال العدم وهو قول ثبوت المعدوم

واما ان يكون باعتبار حصول صفة متجددة وهو المطلوب على ان

هذا القول عند استقصا النظر لا يخلو من بحث بل نقول

ثم الاوايل العلم الفعلي وانفعالي ويقولون ان علم الله تعالى ليس

بانفعالي بل انما فعلي واما غيرها كعلمنا بذاته واستدلوا على انه تعالى

عالم بانه مجرد وكل مجرد عالم والصغرى سنالي والكبرى يجي البحث

فيها والاعتراض عليها وقالوا ايضا انه تعالى عالم بذاته وذاته علة للاشيا

والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيكون عالما بالكل وبحث عليه سامنع

مقدماتهم وابو هاشم ذهب الى انه تعالى عالم بمعنى انه على حال يصح عليها

نسبة للاشيا وشاني الكلام عليه في البحث الثاني

انه تعالى حي وهذا الحكم متفق عليه والخلاف انما وقع في تفسيره فعند
الاوايل وابو الحسين البصري وابو القسم الكعبي ومحمود الخوارزمي انه
معناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولم يثبتوا له صفة زايدة على
ذلك ثبوتية وذهب الاشاعرة وجماعة المعتزلة الى اثبات
صفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والحق هو الاول ويتبين ابطال
الثاني لعلمك ان على تفسير الحي يظهر بادنى شرع انه تعالى حي لانه
قادر عالم فلا بد له من صفة تخصصه بذلك والا لما كان صح ان يعلم
ويقدر اولى من عدم هذه الصحة والجواب ان منشا الصحة
هي الذات وعند الاوايل ان الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان
ثابتان له تعالى وهذا الكلام قريب مما ذكرناه قال فخر الدين
اعتراضا على ابي الحسين اذا كان الحي هو الذي لا يستحيل عليه ان يقدر
ويعلم فهو وصف ثبوتي لان نفي الاستحالة سلب السلب وهو غير الذات
لانا نعلم الذات ونشك في الحياة وهذا غير وارد فان سلب السلب لا يجب
ان يكون امرا موجودا وكيف فان سلب السلب داخل تحت مطلق السلب
العدمي فكيف يكون الامر الوجودي متقوما بالامر العدمي المحض

السابع في انه تعالى مريد وكاره

اعلم ان الواحد منا اذا صدر عنه فعل فقبل صدور ذلك الفعل يجد
من نفسه حالة تقتضي ترجيح الفعل على الترك فجماهير المعتزلة ان تلك
الحالة هي الداعي اعني الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة راجحة
على الترك وذهب اخرون الى ان تلك الحالة زايدة على الداعي فانا
قد

قد نجد نفعين متساويين من كل الوجوه ثم الاكل يرجح احدهما على
الاخر وحصل له الميل مع تساويهما في المصلحة وايضا فانا متى علمنا اشتمال
الفعل على المصلحة حصل لنا ميل الى ايجاده فهما متغايران وابو الحسين
اثبت هذا الزايد شاهدا لا غايبا والاشاعرة وابو هاشم وابو
علي وقاضي القضاة اثبتوه شاهدا وغايبا زايدا على الداعي والاول
من المعتزلة الى انه زايد في الشاهد والغايب ثم النجار فسر الارادة
له تعالى بانه غير مغلوب ولا مستكره وفسرها البلخي بانه تعالى موجد
لافعاله ان كانت الارادة لافعاله وامر بافعال غيره ان كان مريدا لها والدليل
على كونه تعالى مريدا تخصيص افعاله بالوقوع في وقت دون اخر مع ان
نسبة الفعل والقدرة الى الاوقات على السوية فلا بد من امر هو الارادة
وايضا قد ثبت انه فاعل مختار فيكون نسبة المقدورين اليه على السوية فلا
بد من مخصص لاحدهما زايد على القدرة هو الارادة قال فخر الدين هي
غير العلم لانه تابع للوقوع فلا يكون علة في الوقوع ونحن نقول ان
عنيت غير العلم بالوقوع فهو حق ولكن لم لا يقال انه احدهما احسن
وان عنيت انها غير العلم باشتمال الفعل على المصلحة فهو ممنوع ولا نسلم
تبعيته للوقوع وقد انهدم بهذا القول ما عليه المشهور في خلق الاعمال
وايضا فانه تعالى امر ونهى وهما دليلان على الارادة والكراهة فان قيل
لم لا يكون المخصص هو الحركات الفلكية سلمنا انه لا يكون المخصص
هو القدرة فوق نسبة القدرة لا تؤثر في التخصيص بل في الايجاد
وهو متساوي النسبة الى الاوقات قلنا الارادة ايضا تاثيرها التخصيص

وهو متساوي النسب فاذا احوج ترجيح احدهما الى التخصيص في القدرة الى مخصص زايد
وهو الارادة احوج في الارادة الى زايد ويتسلسل سؤال — يجوز
ان يكون الارادة شانها التخصيص في وقت معين مستغنية عن زايد بخلاف
القدرة جواب — يلزم الايجاب في ايضا الاوقات متساوية
فلو اختص وقت منها بالتخصيص مع عدم الاولوية فليكن لصلاحية الاثر وايضا
فلم لا يجوز ان يكون القدرة كذلك حتى يكون لها صلاحية الايجاد في وقت
معين والجواب — عن الاول ان الكلام اتي في سبب تخصيص
الحركات فاذا استندها الى حركات اخر تسلسل وعن الثاني ان ارادة الايجاد
في وقت معين علة للتخصيص في ذلك الوقت دون غيره بخلاف القدرة و لزوم
الايجاب ممنوع فان الموجب هو الذي يفعل من غير توسط القدرة والارادة وكون
الفعل واجبا نظرا الى الارادة غير مناف للاختيار بل المنافي انما هو الموجب فانه
وجوب سابق مناف للامكان وذا الوجوب لاحق غير مناف وعن الثالث
ان التخصيص غير مستند الى الاوقات حتى يلزم منه تجويز تاثيرها وانما التخصيص
مستند الى الارادة والوقت ظرف له وعن الرابع ان القدرة متساوية النسبة
الى الاوقات التي يمكن وقوع الفعل فيها بالصحة والاوايل — نفوا
الارادة عنه تعالى لان القاصد الى ايجاد شي يكون مستكملا بذلك الشي من
حيث انه اذا فعله حصل ما هو اولى به ان يفعله فان القاصد لايجاد شي
لو لم يكن ذلك الشي اولى به لما توجه القصد نحوه ثم سالوا انفسهم فقالوا
لم لا يجوز ان يقصد القاصد الى ايجاد شي يكون ذلك الشي حسنا في نفسه
فان نفع الغير حسن في نفسه واجابوا بان كون الشي حسنا في نفسه
لا مدخل له في ان يقصده القاصد الا بعد ان يكون فعله لذلك الحسن

الا منحيا لحصول الكامل ... فيكون مستفيدا الكمال من الغير ولان
ارادته اما ان يكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان اما الاول فلان
القصد الى الايجاد انما يتحقق حال حصول الايجاد اما قبله فيكون عزما
ولان عند حصول المراد لا يبقى الارادة والا لزم ايجاد الموجود وهو
محال ولان الارادة المتعلقة بالحصول في وقت معين استحال تغيرها لكونها
قديمة فيستحيل ان يقع ذلك الفعل الا في ذلك الوقت المعين فيكون الله
تعالى موجبا واما الثاني فلانه يلزم منه التسلسل ويلزم ان يكون محلا للحوادث
والجواب — عن الاول ان العاقل يفعل احد المقدورين لا لمرجح كما للهارب
من العطشان والجايع وايضا ما معنى الاستكمال ان عنيتم به انه لو لم يفعل
الفعل لم يحصل ما هو الاولى وعند فعله حصل ما هو الاولى فهو مسلم ولا استحالة
في ذلك والاولوية ليست من الصفات الحقيقية لله تعالى وان عنيتم شيئا اخر
فاذكروه وهذا جواب حسن والاول يسد باب اثبات الارادة راسا
وعن الثاني ان الارادة ان قلنا بزيادتها قلنا هي قديمة قوله
انها قبل الفعل عزم قلنا نزاع في اللفظ قوله عند حصول المراد ينتفي
الارادة قلنا ممنوع بل الذي يعدم هو التعلق قوله يلزم ان يكون موجبا
قلنا مر الجواب على ان الجواب الارادة ليست بزايدة على الداعي وشنع
هذا جميع شبهاتهم مسـ[illegible] الحق عندي ان الارادة ليست
زايدة على الداعي في حق الله تعالى لانه لو كان مريدا بارادة زايدة على
ذاته لكان اما ان يكون الارادة ذاتية فيلزم عدم اختصاصها بمراد دون
مراد كما قلنا في العالم لذاته العالم لذاته واما ان يكون لارادة اخرى صدرت

عنه فيلزم التسلسل واما الاشاعرة فانهم قالوا انه تعالى مريد بارادة
قديمة زائدة على العلم وثاني الكلام معهم ان ابا هاشم ذهب الى انه مريد
بارادة محدثة لا في محل واستدل على ذلك بانه لو كان مريدا لذاته او بارادة
قديمة لما اختص مراد دون مراد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
وبطلان التالي ظاهر ايضا فلا بد وان يكون مريدا بارادة محدثة فان كانت
حالة في ذاته لزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال او في غيره فان كان حيوانا
كان حكمها راجعا اليه وان كان جمادا فهو غير معقول فلم يبق الا ان يكون
لا في محل وهذا الكلام ساقط اما اولا فلان وجود عرض لا في محل
غير معقول واما ثانيا فلانه لا اختصاص لاجل تلك الصفة دون
غيره من المريدين والجواب عن الاول ان وجود عرض لا في محل امر
معلوم البطلان بالضرورة بل لا يحتاج الى النظر وليس عليه دليل وعن الثاني
ان الاختصاص حاصل لان واجب الوجود لا في محل والارادة ليست في محل
فبينهما تناسب في هذا الوصف بخلاف غيره من المريدين والجواب
عن الاول ان العلم القطعي حاصل بان وجود صفة لموصوف لا يفيد لذلك الموصوف
محال وعن الثاني ان هذا الذي ذكرتم ضعيف لان الارادة اما ان يحتاج
لاقتضائها صفة المريد للحي الى الحلول في محل كما تقولون في اصحابنا او لا
تحتاج فان كانت تحتاج وقد استحال ذلك في حق الله تعالى وجب ان يستحيل
اقتضاؤها صفة المريد له وان لم يحتج كانت الارادة في ذاتها وفي اقتضائها
~~صفة المريد له وان لم يحتج كانت الارادة في ذاتها وفي اقتضائها~~ صفة المريد غنية
عن المحل والاحياء باسرهم قابلون لصفة المريد فيكون نسبة الارادة الى الكل الاحياء
على

الماضي لعله مراده انتهى الله

على السوية واختصاص البعض بالتعلق لا يخرج عن القول في البحث
في انه تعالى مدرك قد بينا فيما سلف من كتابنا ان السمع والبصر لا يتوقفان على الانطباع
والشعاع ولا على تموج الهواء الواصل الى سطح الصماخ خلافا للاوايل وان وقف
شاهدا جاز ان يكون في الغايب غير مشروط بها وكذلك في بقية الحواس واذا
لم يتوقف على ذلك لم يكن في العقل مانع من وصف الباري تعالى بالادراك والقران
وارد بوصفه به فيجب المصير اليه حتى يقوم دليل عقلي يمنع من اجرائه عليه تعالى
فيجب التاويل والخصم اذن في مقام التوقف من جهة الدليل والاوايل لما اشترطوا
في الادراك الالات مطلقا وكانت ممتنعة في حقه تعالى نفوا الادراك عنه
والاشاعرة قد احتجوا بدليل عقلي على ذلك فقالوا الباري تعالى حي وكل
حي يصح وصفه بالادراك وكل من يصح وصفه به فانه يجب اتصافه به او بضده
وضده العمى والصمم وعدم الشم الى غير ذلك وهي نقايص في حق الله تعالى فيجب
وصفه بالضد وهذا الدليل مدخول من وجوه احدها لا نسلم ان كل حي فانه
يصح وصفه بالسمع والبصر والقياس على الشاهد لا يفيد اليقين على ما اوضحناه
في كتبنا المنطقية الثاني ان في الشاهد كل حي فانه يوصف باللذة او
بضدها اعني الالم فيجب في الغايب كذلك مع اعترافكم ببطلانه الثالث سلمنا
فلم قلتم ان كل حي اذا لم يوصف بما يصح اتصافه به وجب اتصافه بضده فان الهواء خال
عن الالوان والطعوم اللهم الا اذا جعلوا الضد عبارة عن عدم الصفة
فحينئذ يجعلهم ساير استحالة اتصافه تعالى بعدم السمع والبصر الذي هو
المطلوب الرابع سلمنا ان كل حي اذا لم يتصف بالصفة الصحيحة
فانه يتصف بضدها الوجودي لكن على تقدير وجود ضد لتلك الصفة فلم قلتم
ان مقابل السمع والبصر للصمم والعمى تقابل الضدية وجماعة من العقلاء يجعلون

التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ... لم قلتم ان الجهل
على الله تعالى محال فان عولتم في ذلك على الدليل العقلي فابرزوه وان
عولتم على الاجماع الذي دلالته مستفادة من السمع فالمرجو اثبات المطلوب
بالسمع من غير ان يدخلوا في مثل هذه الظلمات مسئلة مذهب
ابي هاشم واصحابه ان معنى كونه تعالى مدركا انه لا يستحيل ان يدرك
المدرك اذا وجد وكذلك وصف الله تعالى في الازل بانه سميع بصير وسمى
الادراك امرا زايدا على العلم والبغداديون فسروه بانه تعالى عالم بما تسمعه
الاحيا منا وما يبصره ونفوا الزايد على ذلك واحتج الاولون بان الواحد
منا ادرك زايد على علمه وقد ثبت فيجب ان يكون الباري كذلك لان المقتضي
لكون الادراك زايدا على العلم موجود لله تعالى بيانه ان الادراك
موقوف على كون المدرك حيا وعلى صحة حواسه وعلى ارتفاع الموانع
وعلى انتفا الافات وعلى وجود المدرك ثم يجعلون العلة في الادراك ليس الا
الاول اما المجموع فلا يصلح لذلك لان كل واحد منها زايد ليس بعلة على ما
ياتي فيكون المجموع كذلك واما صحة الحاسة فما لم يكن علة لذلك لان صحة
الحاسة ترجع الى وجود معان في المحل نحو صحة البنية والتاليف وما يرجع
الى المحل فانه لا يقتضي حكما راجعا الى الجملة فان المحل والجملة متغايران
كتغاير زيد وعمرو فكما لا يقتضي الحكم الراجع الى زيد حكما راجعا الى
عمرو فكذلك المحل والجملة واما ارتفاع الموانع وانتفا الافات فلكونهما
عدميين لا اختصاص له بذات دون اخرى استحال ان يكونا علة لما يرجع
الى بعض الذوات وايضا انتفا الافات عبارة عن صحة الحاسة التي لا تصلح
للعلية

للعلية الا ان الوجود المدرك فانه لا يصلح لذلك لان الاحكام التي تدرك
السواد والبياض دفعة واحدة لان تضاد العلة يقتضي تضاد المعلول فلم يبق
الا الاول وهو ثابت في حق الله تعالى فيكون ادراكه زايدا على علمه وهذا كلام
ضعيف اما اولا فلان الحصر ممنوع فان استند فيه الى الاستقرا كان ضعفه
ظاهرا واما ثانيا فلان المجموع لم لا يكون علة قوله الافراد ليست بعلة فكذلك
المجموع قلنا بالاعتبار الذي علم كون المجموع متصفا بالجمعية لا يعقلوا
كونه متصفا بالعلية واما ثالثا فلان صحة الحاسة جاز ان يكون علة قوله
صحة الحاسة حكم يرجع الى المحل فلا يفيد الحكم الراجع الى الجملة قلنا هذا
منتقض عليكم بالحياة الحالة في المحل المقتضية حكم الحييه للجملة واما رابعا
فلان انتفا الموانع او الافات يصلح لذلك قوله انها عدمية قلنا ان عنيتم
بها العدم المطلق فهو ظاهر البطلان وان عنيتم بها عدم الملكة فلاحظ من الوجود
فجاز ان يكون علة في الادراك الذي هو امر ثبتي لا يحقق لعينا واما خامسا
فلان الوجود صالح لذلك قوله التضاد في المقتضي يستلزم التضاد
في الاقتضا قلنا مذهبكم ان الوجود زايد على الماهيات وانه متماثل وكيف يصح
منكم هذا في الوجود نعم لو عللنا بالماهية لزم ما ذكرتم واما سادسا فلانا
لو سلمنا ان الوجودين متضادان لكن لا نسلم ان تضاد العلة يقتضي تضاد المعلول
وقد اسلفنا في هذا قانونا واما سابعا فلم لا يجوز ان يكون الحياة علة لذلك
بشرط احد هذه الامور التي عددتموها او غيرها واما ثامنا فلو سلمنا جميع ما
ذكرتموه لكن جاز ان يكون حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا فلا يلزم اشتراكهما في
المقتضي فهذا خلاصة ما يتكلم عليه اما النافون للزايد فاحتجوا بان
الادراك ان كان عين العلم فان كان هو الاحساس استحال تحققه في ذاته تعالى

بلغ قراءة ايده الله

وان كان غيره فهو غير معقول له فهذا ضعيف لان ان عنى بعدم المعقول لا
استحالة اتصافه تعالى به كما نقول كون الجسم مجردا غير معقول فهو نفس
المتنازع فلا نسلم ذلك وان عنى به عدم التعقل فانه لا يصح منهم نفيه فان
النفي يستدعي التعقل كما يستدعيه الثبوت واحتجوا ايضا بانه لو كان
مدركا لتغير والجواب ان التغير في التعلق فلا يلزم
منه التغير في الصفات الحقيقية واحتجوا ايضا بانه يلزم ان يكون
ملتذا متألما من حيث انه يدركهما والجواب ان اللذة والالم
نوعان من الادراك لا يتحققان الا بتحقق الشهوة والنفرة المستحيلتان
في حقه تعالى البحث التاسع في انه تعالى باق
لان انتهاء الممكنات الى واجب الوجود وهو الله تعالى كان هذا كافيا
في المطلوب لانه لو جاز عليه العدم لكان الشيء خارجا من حد الوجوب الذاتي
الى الامكان الذاتي وهو محال بالضرورة واحتج جمهور المشايخ بانه
لو عدم بعد وجوده لكان مستندا الى علة والملازمة ظاهرة وتحقق
بطلان التالي ان العلة منحصرة في الفاعل وطريان الضد وانتفاء الشرط
والكل باطل اما الفاعل فلان القدرة صفة موثرة والعدم نفي محض
فاستحال استناده الى القدرة واما الضد فلانه محدث والباري قديم
والقديم اقوى من المحدث فكان اندفاع الضد بالقديم اولى من اندفاع القديم
بالضد واما انتفاء الشرط فلان ذلك الشرط يجب ان يكون قديما فان
المحدث لا يكون شرطا للقديم واذا كان قديما كان البحث في عدمه كالبحث في عدمه
تعالى وهذه الحجة للتحقيق ضعيفة فالاولى الاعتماد على الاول

البحث

البحث العاشر في انه تعالى متكلم لاجماع الانبياء على ذلك
وانما الخلاف في المعنى فالمشهور عند المعتزلة ان الكلام هو الحروف المسموعة
المترتبة المنتظمة والله تعالى متكلم بمعنى انه فاعل للكلام في جسم من الاجسام
والدليل على هذا التفسير ان المعقول من الكلام هو هذا وغيره غير معقول وما لا
يعقل لا يجوز اثباته وعلى امكان الثبوت انه تعالى قادر على كل مقدور وعلى
وقوعه السمع لا يقال الاستدلال بالسمع في هذا المقام دور لتوقفه
على ثبوت الكلام ايضا فكلامه ان كان قديما لزم الكذب في الاخبارات
والنفي فيها وفي غيرها وان كان حادثا لزم حلول الحوادث في ذاته وهو محال
وان كان في غيره لم يكن متصفا بالصفة وان كان لا في محل فهو غير معقول لانا نقول
اما الاول فضعيف لان السمع يتوقف على صدق الرسول وصدق الرسول
يتوقف على ظهور القرآن الذي هو معجز وانه مستند الى الله تعالى وكيفية اسناده
اليه غير معلومة الا بانه يجوز ان يكون بفعله هو ويجوز ان يكون قد ابلغه عليه
فاذا اخبر النبي الصادق بما يسند الكلام اليه بالفعل وجب المصير اليه واما
الثاني فلانا نقول انه حال في غيره ولا يجب اتصاف ذلك
الغير به فان المتكلم من فعل الكلام كالقائل والضارب وان كان الفعل قائما بالغير
واما الاشاعرة فانهم عنوا بالمتكلم من قام به معنى نفساني مغاير للعلوم
والارادات وغير ذلك من المعاني النفسانية والمعتزلة قالوا ان عنيتم به العلم
فهو معقول والا فلا ونازعوا في هذا واستدلت الاشاعرة على انه
تعالى متكلم بانه حي فيجب اتصافه به او بضده وضده نقص والاعتراض عليهم مثل
ما مر في السوالف البحث الحادي عشر في المعاني والاحوال

لا خلاف في اثبات تعلق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور وانما الخلاف
في ان ذلك التعلق هل هو بين الذات العالمة وبين المعلوم وبين الذات
القادرة والمقدور او بين صفة قايمة بالذات حقيقية مغايرة لها وبين المعلوم
والمقدور فجماعة قالوا ان التعلق بين الذات وبينهما وهو مذهب الاوايل والفرق
قالوا بالثاني ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان تلك الصفة معلومة ثابتة في حد
نفسها عبروا عنها بالمعنى وذهب ابو هاشم الى ان تلك الصفة غير
معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة عبر عنها بالحال احتجت
الاشاعرة بان كونه تعالى عالما اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول
باطل والا لكان عدم المقابل والمقابل ان كان جهلا بسيطا اعني عدم العلم
كان العلم ثبوتيا ضرورة كونه عدم العدم وان كان مركبا فهو محال لانه لا يلزم من
عدم هذا المقابل حصول العلم للجاهل واذا كان ثبوتيا فهو غير الذات لان
المفهوم من القادرية والعالمية متغاير فلو كانا نفس حقيقته لزم تغاير
الحقيقة لنفسها ولا يجوز ان يكون امرا اضافيا والا لتوقف على ثبوت المعلوم
والمقدور وهذا خلف فثبت ان كونه قادرا عالما امر ثبوتي ليس اضافيا
وهو زايد على ذاته وهو المعني بالصفات والمعاني وايضا انا نعلم كونه
عالما ونعلم كونه قادرا ولو كان المرجع بهما الى الذات لكان العلمان واحدا
والثاني باطل لاختلافهما ولان احدهما لا يغني عن صاحبه فلا بد من امر زايد
على الذات هو القدرة والعلم وايضا الواحد منا عالم بعلم فكذا في الغايب الجامع
بينهما ما اشتركا فيه من كون كل واحد منهما يفعل الافعال المحكمة الدالة على ثبوت هذا
المعنى والجواب عن الاول انه لم لا يجوز ان يكون العلم عبارة عن حصول
الماهية

الماهية العقلية للعالم [illegible] عليه المصنف [illegible] على انه او نقول
ان العلم عبارة عن عدم الملكة سلمنا لكن لم لا يجوز ان تكون العدمية والعلم عين
الذات في الخارج وان تغايرا في الذهن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون اضافيا وثبوته في
الذهن واما في الخارج فالثابت منه كون الذات بحيث يحصل لها نسبة بين المعلوم
والمقدور وعن الثاني ان التغاير في العلم مسلم لتغاير الحيثيات والاعتبارات لا لتغاير
الحقائق فانا نعلم وجود واجب الوجود ونشك في ان وجوده زايد على ذاته ام لا
ولا نسلم ذلك المغايرة في الخارج بين الوجود وكون الوجود زايدا وايضا نعلم
الذات ونشك في سلب اشياء عنها مع عدم استلزام ذلك كون ذلك السلب
مغايرا للذات خارجيا واعلم ان الخطا انما لهولاء القوم من حيث اخذ الاعتبارات
الذهنية منطبقة على الامور الخارجية وعن الثالث بما قدمناه مرارا بالعصمة
واما ابو هاشم واصحابه فقد اثبتوا لله تعالى حالة بكونه قادرا وحالة
بكونه عالما وبكونه حيا وبكونه موجودا ومريدا وكارها ويثبتون هذه الاحوال
في الشاهد ويثبتون له تعالى حالة ذاتية عن هذه الاحوال يوجبها هذه الاحوال
الا كونه مريدا وكارها فانهما يحيلان لوجود ارادة وكراهة لا في محل والتابعون
زمانا على ابي هاشم لم يتعرضوا لهذه الاحوال بثبوت ولا انتفاء وابو علي
وابو القسم وابو بكر بن الاخشاذ وابو الحسن البصري صرحوا بانتفائها واحتج
ابو هاشم على اثبات الاحوال مطلقا بانا نعلم ذاته تعالى ثم نعلمه قادرا
عالما وغير ذلك من صفاته وهذه العلوم متغايرة لان احدها لا يغني
عن الاخر فلو كانت هذه العلوم تتعلق بذاته فقط لما اختلفت فلا بد من امر زايد
يدخل في ضمن العلم بكل واحد من صفاته تعالى والمعاني باطلة فلا بد من القول بالاحوال

واحتج لاثبات حالة الفاعلية بان صحة الفعل ان دلت على امر في الشاهد
دلت عليها في الغائب والمقدم ثابت والملازمة بيانه الشرطية القياس والجامع
ثم اشتركا فيه من الصحة وبيان صدق المقدم انا نجد جملتين في الشاهد
اشتركا في سائر الصفات وصح من احديهما الفعل دون الاخرى فلا بد من مايز
وذلك المايز يرجع الى الجملة لان الفعل صح من الجملة فيكون المؤثر فيه امرا راجعا
الى الجملة لان ما يضاف الى بعض الجملة فهو كالمضاف الى غير تلك الجملة لا يقال
لم لا يجوز ان يكون المصحح هو القدرة او البنية موجودة في بعض الجملة فيكون
المصحح راجعا الى ذلك البعض واحتج لاثبات حالة العالمية بان الواحد
منا اذا كان ذا حالة راجعة الى الجملة بكونه عالما كان الغائب كذلك والمقدم
ثابت فالتالي مثله والشرطية قد مرت وبيان صدق المقدم انه لو لم يكن لنا
حالة بكوننا عالمين راجعة الى جملتنا لما كان هناك الا العلم القائم بالقلب وذلك
يسلم جواز تعلق العلم القائم بجزء من القلب بزيد وتعلق الجهل القائم بالاجزاء الاخر به
فلا يتنافى الجهل والعلم مع اتحاد المتعلق لتغاير المحل وهما ضدان هذا
خلف اما اذا جعلنا العلم عائدا الى الجملة وكذلك الجهل لم يتضادا وان
تغاير المحل لاستحالة وجودهما غير موجبين واحتج لاثبات حالة الحي بالقياس
على الشاهد والجامع ما ذكرناه وبيان ثبوت الحكم في الاصل ان الواحد منا
يصح ان يعتقد ويعلم فيفارق الجماد فلا بد من امر وذلك الامر لا يرجع الى
المحل بل الى الجملة لان الجملة هي التي يصح عليها ان تعتقد وتعلم فلا بد وان يكون
المصحح راجعا اليها ولا يجوز ان يكون معنى والا لكان مثلا للتأليف فينبغي ان
يكون ضده وهذه الحجج عندي ضعيفة اما الاولى فلانا نقول انه
لا بد

(في الهامش: لانا نقول القدرة والبنية)

لا بد من امر زائد في العقل لما في الخارج فلا ... لا يكون الزائد
هو الاحكام المعلولة لذاته تعالى كصحة الفعل الداخلة في ضمن العلم بانه تعالى
قادر وتبيين المعلوم وتعلقه به الداخل في ضمن العلم بانه تعالى عالم وكذا في
سائر الصفات وابو الحسين البصري قال ان تبين المعلوم حالة الذات ويجوز
ان يكون ابو الحسين قد اطلق على هذا التبيين الحالة بالمجاز من وضعهم فانهم
يطلقون الحال على كل وصف مقصور على الذات لا يحتاج في العلم به الى غير الذات
ثم التبيين حكم والحكم قد بينا انه لا بد فيه من العلم بامر غير الذات وهو التبيين للمعلوم لا
بل نفس المعلوم ولا شك في امر زائد على الذات فلذلك كونه عالما مقصورا على
الذات فهو حكم لا حال واما الثانية فلان الشرطية فيه ممنوعة والقياس قد
بينا انه غير مفيد لليقين خصوصا مع قيام الفارق ولا شك في ثبوت الفرق بين
الشاهد والغائب والا لما صدق قياس احدهما على الآخر يجوز ان يكون مستند
الفرق في الحكم هو الفرق في الذات وايضا ثبوت الحالة في الشاهد لحصول ذاتين
متساويين فيه مع صحة الفعل من احدهما دون الاخرى فاوجب المايز وهذه
العلة لا تتم في الغائب اذ لا اسم له ذاتا مساوية له ثم وجدنا الفرق في الصحة فاسند
ثم الى الحال سلمنا لكن لا نسلم ثبوت صدق المقدم فانه مبني على تساوي الذوات
وقد بينا بطلانه وكيف نعقل التساوي من كل وجه مع حصول الانفصال سلمنا
لكن لم قلتم انه لا بد من مايز راجع الى الجملة غير معقول فانكم ان عنيتم به ان ذلك
الامر الواحد مع وحدته يكون حاصلا في جميع ابعاض الجملة فهو باطل قطعا
لامتناع حصول العرض الواحد في محال كثيرة وان عنيتم به توزيع اجزاء ذلك المايز
باجزاء البنية لم يكن ذلك المايز راجعا الى الجملة قوله لان الفعل صح من الجملة قلنا

(في الهامش: [illegible])

ما نعني بالصحة من الجملة ان عنيتم به صحة ان يصدر الفعل منها كالكل الجملة
فهو باطل لانا نشاهد ان المشي انما يحصل بالرجل والكتابة باليد وغيرهما
وان عنيتم به ان صحة وقوع الفعل انما يحصل باعتبار احوال راجعة
الى الجملة وهو الداعي والارادة فهو باطل اما اولا فللمنع من وجود
حال راجعة الى الجملة فان ذلك هو عين النزاع واما ثانيا فلانا بعد
تسليم ان الصحة لا بد لها من حال راجعة الى الجملة نمنع ان يكون الصحة
راجعة اليها سلمنا ان الصحة راجعة الى الجملة لكن لا نسلم ان المقتضي لها
راجع الى الجملة قوله لانه لو كان راجعا الى البعض لكان كالمضاف
الى غير الجملة قلنا هذا ممنوع واما الثالث فضعيف وقد عرفت بطلان
القياس وعرفت ان قولهم الصحة راجعة الى الجملة غير معقول قوله
لو لم تكن الحياة لما يكون عالمين راجعة الى الجملة لجاز قيام العلم بجزء من القلب
والجهل بآخر وتعلقهما بواحد قلنا لا يجوز ان يكون جزء واحد من القلب
يتعين للمحلية للعلم والجهل على البدل كما تعين القلب لهما من دون اجزاء
البدن سلمنا فلم لا يجوز ان يكون مجموع اجزاء القلب محلا لهما على التعاقب
قال لانه يكون مثلا للتأليف قلنا ممنوع اما اولا فللمنع من ثبوت التأليف
حتى يتحقق المماثلة واما ثانيا فلان التأليف يختص بمحلين لا غير والعلم بالكثر
واما ثالثا فلان التنافي بين هذه الجملة لا نسلم التنافي مطلقا لا
تعالى ... ثم انقسام العلل لانقسام المحل الا ما نعرف
من دون التأليف والحياة كذلك واما الرابع فقد بينا ضعف مبانيها

وما

وما احتج به ... الاعراض فيه تقتضي ... هنا ان نطلب الى
عنيتم بصحة العالم القادر صحة التبري وصحة صدور الفعل بحسب
الداعي لم يصح قياس الغائب عليه في اثبات الحال وان عنيتم بها صحة اختصاص
حاله الشاهد والعالم منعا ثبوت الاحوال فما اوله وباقي الانداد
الماضية انه هاهنا والعجب ضعف هذه الحجج مع ان المطلوب منها في غاية
الاستبعاد واحتج نفاة المعاني بوجوه الاول لو ثبت
للواجب صفة فتلك الصفة ان كانت واجبة لزم انتفيه الواجب وسيأتي بيان
وحدته وان كانت ممكنة فان كان المؤثر غيره لزم استغنائه عن الغير هذا خلف
وان كان ذاته لزم اجتماع القبول والفعل الفاعل واحد هذا خلف الثاني
لو كان الباري مفتقرا في كونه عالما وقادرا الى القدرة والعلم لزم احتياج
الواجب وسيأتي بيان غنائه الثالث لو كانت الصفات قديمة
لكانت مساوية لذات الواجب تعالى وتكون الواجب كثيرا والتالي بقسميه
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصفات قد شاركت الذات في القدم
فاما ان يكون نفس الحقيقة او داخلا فيها او خارجا عنها فان كان الاول لزم
الاول وان كان الثاني لزم الثاني وان كان الثالث لزم الاول لانه من الصفات
المميزة الكاشفة عن الحقيقة فانا اذا ادركنا ذات الله تعالى عرضه لم يمكننا
ذلك الا بكونه قديما والصفات المميزة اذا اشتركت بين شيئين كانا
متساويين والا لم تكن مميزة الرابع كونه قادرا عالما من
الصفات الواجبة فلا يعلل اما المقدم فلانه لولا ذلك لجاز خروجه
عن كونه قادرا عالما الى عدمهما وذلك محال واما الشرطية فظاهرة

الخامس انه لم يثبت قديما آخر موجودا لما ذكرنا بإجماع المسلمين
السادس لا دليل على هذه الصفات فيجب نفيها السابع
لو كان الباري عالما بالعلم لكان علمه مثل علمنا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان
بيان الشرطية انه اذا كان عالما بالعلم كان له تعلق بالمعلوم على الوجه الذي تعلق
به علمنا فيكون مثله لانهما معنيان عرضان متضادان يتعلقان بضد واحد اما
عند تضادهما فظاهر واما استنادهما بضد واحد فلانا لو قدرنا حلول
علم الله تعالى في قلوبنا مع حلول علمنا بذلك المعلوم فيها لم يظهر الجهل فلا
مشكل في استوائهما فان نفي العلم القديم ثبت المطلوب والا لزم علمنا بشيء
مع الجهل به هذا خلف واذا اتصف العلمان بهذه الصفات ثبت
تماثلهما لان السواد معنى لا ينفي البياض والحموضة وينفي السواد ولا فرق
بينهما الا ان الحموضة والبياض مختلفان وان السوادين متماثلان تعلمنا
ان الواجب لا يتبع الخلف عن المتضادين وبيان بطلان الثاني انه يلزم منه
اما قدم علمنا او حدوث علمه تعالى وهما محالان الثامن واجب
الوجود يعلم ما لا يتناهى وحد علمي ما لا يتناهى فيلزم ان يكون فيه علوم وقدر
لا متناهية ووجود ما لا يتناهى محال ولان العلم بالعلم يقتضي ثبوت علم آخر
ومثله التاسع لو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لما كان قادرا على
خلق الاجسام والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انا غير قادرين عليها
ولا علة لذلك الا كوننا قادرين بالقدرة فوجب مساواته تعالى لنا اما المقدمة
الاولى فلانا لو قدرنا بفعلها لكان اما ان يكون على سبيل الاختراع او التولد والاول
باطل بالضرورة فانا نعلم انا غير قادرين على وجود الاجسام والا لصح منا
اختراعها

اختراعها على ... عند حصول الباعث والثاني باطل
لان السبب المولد لا بد ان يختص بجهة والا لكان توليده للجسم في جهة
دون غيرها ترجيحا من غير مرجح ولا سبب لذلك الا الاعتماد ونحن قادرون
على اجناسه ومع ذلك يستحيل ان يقع الاجسام به والا لكان اذا دخلنا
ايدينا في الزق المشدود واعتمدنا بايدينا فيه يكون فاعلين للاجسام وهو باطل
والا لزم ان يظهر ذلك في الزق وان يمتلئ كاملا به ما لم ... الثاني لم لا
يحصل مانع يمنع من وجود الاجسام لانا نقول المانع لا يعقل
الا ان يكون له علاقة بالاجسام وذلك اما بان يكون ضدا لها كالفناء
او بان يكون مانعا لوجود الشرط كالخلاء المانع من وجود الجوهر والاول باطل
والا لزم فناء جميع الاجسام به والثاني كذلك لانا مستمرون قطعا فان الله تعالى
بالخلاء وهو يمنع ما ذكرتم او بالتخلخل والتكاثف فيجوز مثله في مسألتنا واما
المقدمة الثانية فلان القدرة في الشاهد قد اشتركت في هذا الامتناع فلا بد
لها من مشترك يقتضيه ولا مشترك الا كونها قدرا واعلم ان هذه الوجوه
وان كان بعضها لا يخلو عن ضعف الا ان في جملتها ما يوجب الجزم بهذا
المطلوب تنبيه كلامنا في هذا الباب يشتمل على مسائل
مسألة قد بينا فيما تقدم من كتابنا ان الوجود زائد
على الماهية وعينا به هنالك ان وجود الممكنات كذلك اما وجود واجب
الوجود فقال قوم انه كذلك وقال آخرون انه نفس حقيقته وهو الحق عندي لوجهين
الاول انه لو كان زائدا لكان ممكنا لافتقاره الى الذات فيقوم بها
فيفتقر عدم استقلاله بنفسه في التمام والثاني باطل لان علته ان كانت

بلغ قراءة ابقاه الله

خارجية افتقر الى الغير وان كانت مستندة الى الماهية فان كان بشرط الوجود
المعلول لزم اشتراط الشي بنفسه او مع وجود آخر لزم تراقي الوجودات
وان كانت لا مع الوجود لزم تاثير المعدوم في الموجود هذا خلاصة ما عول
عليه الشيخ في كتبه الثاني ان الوجود مغاير لما بينّا والاسباب لا تعرض
للوجود من حيث هو والا لزم جواز اتصاف الوجود بالوجود والعدم هذا
خلف فاذا انما تعرض للماهية بالنسبة الى الوجود فلو كانت الماهية موثرة فيه مع
ان الموثر نسبته الى الاثر نسبة الوجوب لزم توارد نسبتي امكان ووجوب
لشي واحد بالقياس الى واحد هذا خلف اعترضوا على الاول من وجوه
الاول انه مغالطة لان الوجود لا ينسب الى الوجود والعدم
فلا يصدق عليه الامكان الثاني ان الموثر فيه الماهية من حيث
هي هي لا بقيد الوجود والعدم ولا يلزم من سقوط درجة الوجود عن الاعتبار
ادخال العدم فيه فان لوازم الماهية كزوجية الاثنين معلولة لها ليست الحدث
بقيد الوجود ولا به الثالث ان هذا يرد في العلة القابلية
للوجود مع انه باطل بالاتفاق الرابع الجنس علة لتقوم
النوع لا العلي بمعنى ان يكون الجنس موجودا ثم يكون علة للنوع بل هو من حيث
هو شي علة للنوع والجواب عن الاول انه مؤكد لقولنا لا انه
مبطل لانا قلنا لو كان ذلك الامكان ممكنا في نفسه من حيث افتقاره الى محل
يتقوم به وهذا قطعي لكن الامكان لا يعرض للوجود بانفراده وعن
الثاني ان الماهية لا تخلو اما ان توجد مع الوجود او مع العدم او توجد لا
معهما او توجد من حيث هي هي والماهية ماخوذة بالثاني والثالث لا شك في انها
غير

غير صالحة للايجاد ضرورة ان المعدوم لا يوثر في الوجود وهي بالمعنى الرابع
لا توجد الا في العقل فيستحيل ان تكون علة لامر موجود وبالجملة فالعقل قاض
بوجوب وجود الموجد وزوجية الاثنين انما تكون الماهية علة لها من حيث هي
هي وهذا نوع من التحقيق وهو ان لوازم الماهية اذا اخذت من حيث هي
موجودة في الذهن غير واذا اخذت من حيث هي موجودة في الخارج غير والمعنى
الاول يستند الى الماهية من حيث انها في الذهن والمعنى الثاني يستند اليها من حيث انها
في الخارج واذا اخذت من حيث هي هي كانت معقولا صرفا وكانت معلولة الماهية من حيث هي
كذلك ولما اتفقت اللوازم في الاحوال الثلث اتفاق المعنى المعقول والخارجي
ظن انها واحدة بالشخص في الجميع فاورد الظان ما اورد ومقتضى ظنه والتحقيق
ما قلناه وعن الثالث ان قبول الماهية للوجود امر اعتباري لا تركيبي كقبول
الجسم للسواد واكثر الخطا في هذه المواضع انما نشا من اخذ الامور الذهنية مقررة
على الامور الخارجية وهذا هو الجواب عن الرابع فهذا ما ذكروا على هذه
الحجة واما الثانية فهي عندي ضعيفة لان الوجود اذا انتسب الى الماهية من حيث هي
قابلة كان مغايرا له اذا انتسب اليها من حيث هي فاعلة ومع تغاير النسبة لا يلزم ما ذكروه
واحتج القائلون بالزيادة بوجوه احدها ان الوجود من حيث هو هو واحد لما
بينا فهو ان اقتضى العروض ثبت المطلوب وان اقتضى عدم العروض لزم ان لا تكون
الممكنات بنفس وجوداتها او عدمها وان لم يقتض احدهما افتقر الى علة فيخف
انحصاره تعالى عن معلوله ووجود معلوم الثاني ان المقتضي
للاثار انما هو الوجود من حيث هو فلو كان وجوده كذلك فلا ممكن وان كان هو
~~المجرد كان الثالث خلاف الاثر الراجح للوجود ...~~

قال المحشي ان جواب المصنف لا ينافي الحكم بالاجماع اقول اقول اقوى من بعض
المحققين عن الاول بان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته من الوجودات
فلم لا يجوز ان يكون متحدة لا جزء لها منها بل هو لازم عارض عروض الماهيات المشخصات
الخاصة والمقول بالتشكيك لا يلزم اشتراكه اشتراك الواحد فيما تحته كالنور
المقتضي في بعض معروضاته كنور الشمس لابصار الاعشى دون غيره وعن الثاني
ان المعقول هو المقول بالتشكيك وهو امر ذهني لا انه الحقيقة التي هي الوجود
الخاص وعن الثالث ان المقتضي انما هو وجود الخاص به المخالف لغيره
في نوعه وان شاركه في مطلق الوجود الذهني وعن الرابع بالمنع
واعلم ان حاصل هذه الاجوبة يرجع الى شي واحد وهو ان الوجود
مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول على اشياء بالتشكيك خارج عنها وعندي
فيه اشكال وتحريره ما اقول وهو ان الوجود من حيث هو اما ان يكون صادقا على
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي او المعنوي فان كان الاول سقطت هذه الوجوه
الا انه مخالف للجواب وان كان الثاني فلا بد وان يكون لكل ما صدق عليه ذلك الوجود
العام حصة خاصة به نوع له لان ذلك الوجود يكون جنسا لاستحالة تعقل
ذلك الخاص دون العام وتقدمه في الوجودين ان كان يلحقه الوجود وهذه خواص
الذاتي واذا ثبت ذلك فيقول ذلك النوع ان كان مغايرا للماهية الذي تعالى
ثبت مطلوب الخصم وان كان نفس حقيقته لم ما ذكره القائل من الوجوه والخلاص
حينئذ انما هو بكون الوجود مقولا بالاشتراك اللفظي بين الواجب وغيره من
الممكنات مسئلة اسم الوجود الشي هل هو صفة زائدة على
ذاته ام لا الحق انه زائد في الاعتبار اما في الخارج فلا لان المعدوم قد يتصف بالاعتبار
فانا

لعله وانه
ابقاه الله

92

فانا نعقل مفارقة الوجود لها فيها فلو كانت نعقلها في العين لو كان صفة
ثبوتية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهذا خلف واعلم ان بعض
المعاني المعقولة قد يعرض لبعضها والبقا الذي هو الاستمرار بهذه المثابة
فانه معقول في الذهن ايضا اخر وسمي باصطلاح الاعتبار العقلي واثبت ابو
الحسن الباقي صفة لله تعالى قديمة قائمة به ونفاه القاضي وجماعة المعتزلة وابن
الكعبي لنفاه شاهدا ونفاه غائبا احتج المثبتون له بان الذات لم يكن باقية
ثم صارت باقية فتجدد البقا مع عدم تجدد الذات دال على الزائد وهذا ضعيف
فانه يدل على الزائد الاعتباري لا على الخارجية وينقضوا بالحدوث فان الذات لم
تكن حادثة ثم تصير حادثة وايضا المعاني لم تكن معاني ثم صارت معاني اقبله انا
يكون كون الذات حادثة زائدا عليها وقد التزم به القاضي من الاشاعرة فعلم
ظهر هذا ان الله تعالى باق لذاته وايضا فانه لو كان باقيا بالبقا لكان ممكنا من حيث
افتقاره في وجوده الى تلك الصفة وايضا ان قام البقا بذاته تعالى لم يحتاجه
اليه فيستحيل احتياج الله تعالى الى تلك الصفة والا جاء الدور والا لزم
وجود صفة لموصوف غير باقية به هذا خلف وايضا صفاته تعالى باقية
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وايضا البقا ان لم يكن باقيا لم يكن الذات باقية به وان
كان باقيا لزم التسلسل الجواب واعترض هذين وجوه الاول انه
صفة تقتضي بقا الذات ولا تسلسل ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى لا يقال
لو جاز بقا الصفات بقا الذات جاز ان يعلم الصفات بعلم الذات وتعدد
تعددها الا انا نقول الفرق حاصل بين الذات والصفات فقد
احدهما يلزم بقا الاخر بخلاف العلم والقدرة الثاني الذات باقية

بالبقاء والصفات باقية لبقائها بالذات وقد يجاب بانه تعالى بقاءان
احدهما يقتضي بقاء الذات والاخر بقاء الصفات وهذه الاجوبة عندي ضعيفة
اما الاول فلان البقاء من جملة الصفات فلو بقي ببقاء الذات لزم الدور واما
الثاني فلانه يلزم منه كون الصفات اولى بالذاتية من الذات ولانه لما عقل
في بعض الاشياء البقاء عن امر زايد فلم لا يعقل في الذات واما الثالث فلان
بقاء الصفات مغاير لها ومن جملتها البقاء فيكون له بقاء حاصل في الذات مغاير له
ويلزم التسلسل الا ان يقولوا ان بقاء الصفات باق لذاته وحينئذ يعود الكلام الى
الوجه الثاني مسألة ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى متكلم بكلام
قائم بذاته تعالى قديم وانه واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر وحجة كونه تعالى
متكلما وجوه احدها ان الطلب معنى من المعاني المعقولة ولا يجوز ان يكون هو
القدرة والعلم والحياة وغير ذلك من الصفات وهو ظاهر الا في الارادة وانما
كان مغايرا لها لان وجود كل واحد منهما قد يحصل بدون الاخر اما الارادة فكثيرا
ما يريد الانسان شيا ولا يطلبه لعذر واما الطلب فلان السيد اذا امر
عبده عند السلطان طلبا اظهار تمرده ليتضح عذره في عقوبته فانه في
تلك الحالة طالب غير مريد وذلك الطلب هو نفس الكلام وثانيها ان ذلك
المعنى اعني الطلب باق مع تغير الالفاظ الدالة عليه اعني الكلام اللفظي
فدل على التغاير وثالثها قول الشاعر ان الكلام لفي الفواد ورابعها
انه تعالى موصوف بانه متكلم اجماعا وذلك الوصف اما ان يكون قديما او محدثا
والثاني باطل لانه يلزم ان يكون محلا للحوادث والاول هو المطلوب ثم نقول
ذلك القديم ان كان هو الحروف والاصوات فهو باطل لان كل واحد من الحروف
حادث

حادث لان الكلمة مركبة من الحروف المتوالية فالمتاخر محدث لتاخره والسابق
كذلك لتقدمه على المحدث بزمان متناه فثبت ان الكلام معنى من المعاني غير
الحروف والاصوات وهذه الوجوه فاسدة اما الاول فلانا لا نعقل
معنى مغايرا للارادة هو الطلب وما ذكروه من وجود كل واحد منهما بدون
الاخر فهو باطل فانا دائما متى كنا مريدين كنا طالبين ولا فرق بين امتناع الطلب
لتعذر المطلوب وامتناع الارادة لتعذر المراد وما ذكروه من المثال فهو
ضعيف فانا نقول ان السيد انما يامر بذلك من غير ارادة ولا طلب واما
الثاني فانه يدل على ثبوت معنى غير الالفاظ ونحن نقول ذلك المعنى
هو الارادة فان ادعوا شيا اخر فعليهم البرهان واما الثالث فلانه يحتمل
ان يكون اراد بذلك تصور الكلام واما الرابع فلانا نقول انه
تعالى متكلم بمعنى انه فاعل للكلام لا على انه صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى مسألة
البحث الثاني عشر في كونه تعالى صادقا ان
المسلمين اتفقوا على ذلك وادلتهم مختلفة اما طريقة المعتزلة فهي ان
الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال لما بيناه واما الاشاعرة فلهم في ذلك
طريقان الطريق الاول ان الكذب نقص وهو على الله تعالى محال الثاني
ان كلامه تعالى نفساني ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه
الجهل اذ الخبر يقوم في النفس على وفق العلم والجهل واستحدث لهم طريقان
اخريان احدهما ان الرسول عليه السلم اخبر عن صدقه والرسول صادق والثانية انه
ان كان كاذبا بكذب محدث لزم قيام الحوادث به هذا خلف وان كان كاذبا بكذب
قديم لزم استحالة الصدق لان القديم لا يزول واللازم باطل قطعا لان كل من كان عالما بشي

على الكذب فهو قادر على الصدق تعالى من قدر على أن يقول العالم ليس بمحدث
كان قادرا على أن يقول العالم محدث لأن القادر على مجموع قادر على أفراده والحق
طريقة المعتزلة وحجج الأشاعرة مدخولة أما الأول فلأن الحكم بكون الكذب
نقصا إن كان عقليا فهو خلاف مذهبهم ورجوع إلى طريقة المعتزلة وإن كان سمعيا
لزم الدور وأما الثاني فلا نسلم استحالة قيام الكذب بمن يستحيل عليه الجهل
وأيضا فلو سلمنا صدق الكلام القائم بالنفس فلا نسلم صدق هذه الألفاظ الدالة
عليه وأما الثالث فلأن أخبار الرسول عليه السلام يدخلها التخصيص والنسخ وغير
ذلك من المعاني الموجبة لعدم القطع عندهم فلا يبقى القطع حاصلا وأما
الرابعة فضعيف لجواز انقسام كلام الله تعالى إلى ما هو صدق دائما وإلى ما
هو كذب دائما وقد يورد ذلك على طريقة المعتزلة أنه يحتمل دخول التخصيص والمجاز
والإضمار وغير ذلك في خبر الله فلا يبقى وثوق به كما لا يبقى وثوق بخبره لو كان
كاذبا والجواب أنه قد يحصل في خبر الله تعالى من القرائن
ما يفيد القطع بانتفاء هذه المفاسد ه البحث الثالث عشر
في بقية كلام في الصفات الثبوتية مسئلة مثبتو المعاني
من الأشاعرة اختلفوا فذهب قوم إلى أن الله تعالى عالم بعلم واحد وقادر بقدرة
واحدة ومريد بإرادة واحدة وذهب أبو سهل الصعلوكي إلى خلاف
ذلك والقاضي أبو بكر قال إن الإجماع واقع على الأول وخلاف أبي سهل حاصل
قبله فيكون محجوجا به وذلك لأن الناس قائلان منهم من أثبت المعاني وجعلها
واحدة ومنهم من نفاها فالقول بكثرتها خارق للإجماع مسئلة
المشهور عندهم أن كلام الله تعالى واحد وقد نقل عن بعض قدمائهم أن له تعالى
خمس كلمات الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وذهب عبد الله بن سعيد

بلغ قراءة
أبقاه الله

منهم إلى أنه في الأزل واحد ثم يصير فيما لا يزال خمسة والمعتزلة أنكروا الجميع
لبطلان الأصل الذي بنوا عليه وهو الكلام النفساني ومع تسليمه أبطلوا
الأول بأنه من المحال أن يعقل كلام مغاير لهذه وأبطلوا الثاني بأنه من المحال
أن يكون الله تعالى آمرا في الأزل بزيد وزيد مأمور ولا منهي فإن ذلك سفه وقول
عبد الله بن سعيد باطل لأن التغير لا يمكن في الأزل والذي كان في الأزل لا يتغير مسئلة
اختلف مثبتو المعاني السبع في أنه تعالى هل هو موصوف بالأحوال
السبع فذهب القاضي ومثبتو الأحوال من الأشاعرة إلى أن العلم القديم معنى
يقتضي له تعالى حالة العالمية وكذلك القدرة والحياة وغيرها ونفاة
الأحوال منهم ذهبوا إلى أن العلم نفس العالمية وكذلك البواقي مسئلة
لا نزاع فيما بينهم في أن الحالة متعلقة بالمتعلق كالعالمية المتعلقة بالمعلوم وهل
للمعنى الذي هو العلم تعلق به أم لا فالظاهر تعلقه به أيضا قالوا والإلهي يكن
بأن يوجب العالمية بذلك المعلوم أو لأمر أن يوجبها بمعلوم آخر وهذا لا شك
في ركته مسئلة اختلفوا في تعلقات الصفات هل هي
ثبوتية أم لا والحق عندي أنها ليست ثبوتية وإلا لزم التسلسل احتجوا بأن تعلق
العلم بالمعلوم مغاير لهما لكونه نسبة وهو ثبوتي لأن نقيضه اللاتعلق الصادق
على المعدوم فيكون ثبوتيا والجواب الكذب في قولكم
أن نقيض العدمي ثبوتي ولو سلم فلا نسلم أن اللاتعلق عدمي والاستدلال بصورة
السلب عليه دور مسئلة اعترف بعض الأشاعرة بتغير هذه
التعلقات لأن الله تعالى لم يكن في الأزل عالما بأن زيدا قد جاء فعند مجيئه يستحيل

بلغ قراءة
أبقاه الله

بقا وذلك التعلق هو الازلي فجوز ان يحصل الموجود بلا داعي ان الله قادرا
على ايجاده بان يعيده فيوجد فلا تغير لانا نقول الكلام في الايجاد
المبتدا الآنية مطلقا ونحن لما ابطلنا العليات ههنا انشط عنا هذا النوع
مسئلة ذهب مشايخ ما ورا النهر الى اثبات صفة لله تعالى سموها
التكوين وهي قديمة والمكون محدث واستدلوا على ذلك بانه يصدق ان الله تعالى خالق
وموجد ومكون ولا يجوز ان يكون المرجع بهذه الامور الى القدرة فان القدرة على
وان كان المكون بعده وما قال الله تعالى قبل ان يوجد الفعل يصدق عليه انه قادر عليه
مكون وظاهر انه ليس لي الصفات وايضا قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون مجعل قوله كن مقدما على الكون والجواب ضعيفان
اما الاول فلان المرجع بالكون المعنى الفعل في الخارج وان كان وصفا في
الذهن اعتبارا مغايرا له واما الثاني فلقطع لان ارادتها الحقيقة ويستدل
بعضهم على المغايرة بانه ان عنيتم بهذه الصفة مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة
نسبية لا توجد بدونهما وان عنيتم بها صفة مؤثرة في صحة الفعل فهي القدرة
وان عنيتم بها امرا آخر فاذكروه فان قالوا عنينا ما يؤثر على سبيل الوجوب
قلنا فيلزم ان يكون الله تعالى موجبا وهذه الحجة ضعيفة لان الوجوب اللاحق
لا ينافي القدرة السابقة والاصحاب السابق والمحقق ههنا ما اقوله وهو
انهم ان عنوا بهذه الصفة الحاصلة بين الاثر والمؤثر فهو باطل لوجوب
تاخرها وان عنوا بها هيئة الذات بحيث يصح منها الفعل فهو راجع الى كون الذات قادرة
فان هذا الحكم راجع الى القدرة وان عنوا بها كون الذات بحيث يجب عنها الفعل فهو امر
راجع الى القدرة والارادة جميعا فانهما كافيان في ذلك مسئلة

ابو الحسن الى انه صفة مغايرة للقدرة والعين مغايرة للبصر والاستوا صفة
غير صفة بها يصير مستويا على العرش والوجه مغاير للوجود ووافق على ذلك ابو
اسحق الاسفرايني واثبت ابو اسحق صفة توجب الاستغنا عن المكان والقاضي اثبت
ثلث صفات اخرى ادراك الشم واللمس والذوق واثبت عبد الله بن سعيد القدم
صفة مغايرة للبقا والرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واستدلوا
على ذلك بالسمع ويجب في مقام التوقف المتكلمون زعموا انما عبد الصفات السبع
قالوا لانا كلفنا بكمال المعرفة فلا بد لها من طريق ولا طريق الى اثبات هذه الصفات
وهذه الطريقة انما تدل على نفي معرفة بما لا طريق اليها اعلى النفي في نفس الامر مسئلة
ذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة الى ان حقيقة الله تعالى معلومة
للبشر لان وجوده تعالى نفس حقيقته وهو معلوم والمقدمتان مسلمتان وذهب
الاوائل وضرار من متقدمي المتكلمين والغزالي من متأخريهم الى انها غير معلومة
لان المعقول لنا اما صفات السلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض او الا
ضافية ككونه قادرا عالما خالقا الى غير ذلك فلا وهذا عندي هو الحق
وما ذكره المتكلمون في حجتهم فهو مبني على ان حقيقته نفس وجوده
وللنازع ان ينازع فيه واما حجتهم بالمنع من العلم بوجوده والاوائل
اجابوا ههنا وجعلوا المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك
وايضا المعقول منه صادق على كثيرين وذاته غير صادقة على كثيرين واستدلت
الاوائل بان العلم يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم فيكون واجب
الوجود مثلا على كثيرين اعني الذهني والخارجي ولان من عقل عقل معلولاته
لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذان عندي ضعيفان اما الاول فلان

المتبوع بكثرة الوجود الخارجي على ان النافي يقول انا نعلم بشيء بعيد عن صورته
بعينها تسلسله واما الثالث فالجواب انه يكون تعقل الواجب تعقل جميع المعلولات
على ان المنع قائم في انه علة وفي ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ه

المنهج الخامس فيما يستحيل عليه تعالى وفيه مباحث

الاول في انه تعالى غير مركب مقدمة كل

مجموع مركب فانه ملتئم عن عدة امور ويكون وجودها انما هو بوجود تلك
الامور فوجود الجزء سابق على وجود الكل والذهن ايضا مطابق للخارج
فالجزء في الذهن متقدم ثم ان تصور المتقدم مغاير لتقدم التصور وكلاهما
حاصل للجزء والتركيب قد يكون خارجيا وقد يكون ذهنيا فان اجزاء الماهية انما
تتميز عن فصولها في الذهن التي متحدة فليس في الخارج حيوان مطلق وناطق
انضم منهما معنى بانه هو الانسان بل وجود الانسان هو وجود الحيوان
الذي ذلك الحيوان هو الناطق وتحرير هذا الموضع ذكرناه في كتاب الاسرار
واجزاء الماهية قد يكون بعضها اعم من بعض اما مطلقا كالحيوان والناطق
او من وجه كالحيوان والابيض وقد لا يكون كتركب العلة والمعلول في الذهن
اذا عرفت هذا فنقول كل مركب فهو مفتقر الى جزئه وجزؤه
غيره والواجب الوجود لا يفتقر الى غيره ومن ههنا يظهر ان الوجود نفس الماهية
في حقه تعالى وهذا يندفع ايضا قول من يشكك ههنا بانه يحتمل ان يكون
واجب الوجود مركبا من اجزاء واجبة فلا يفتقر الى غير اجزائه البحث

الثاني في انه تعالى ليس بمتحيز لنعلم ان المتحيز اما ان
يكون بالذات واما ان يكون بالعرض والاول هو الاجسام لا غير عند الاوائل
وعند

وعند المتكلمين الجزء الذي لا يتجزأ ايضا والثاني هو العرض عند الجميع والمادة
والصورة عند الاوائل ونعني بالمتحيز ههنا الحاصل في الحيز وواجب
الوجود ليس بجسم لان كل جسم مركب اما من المادة والصورة على راي الاوائل
او من الجواهر الافراد وكل مركب ممكن ولانه لو كان جسما لكان لا ينفك عن الاكوان
الحادثة بالضرورة فيكون حادثا وهذه الدلالة دالة على نفي كونه متحيزا بالتبع
المعاني قيل لو كان متحيزا لساوى المتحيزات في التحيز فان لم يخالفها فهو
ممكن والا تركب وهذه الحجة عندي ضعيفة فان مع المخالفة لا يجب التركيب الا اذا
كانت المخالفة والمشاركة بامر مقوم واستدل بانه لو كان جسما فاما ان يقوم بمجموع
الاجزاء علم وقدرة وحياة ثم قيام العرض بالمحال المتعددة والا كان في كل
الجسم ليس كذلك او عالما حيا بل جملة فالكثرة احياء علماء وضعف هذه الحجة
بما سلف من الاصول والمجسمة زعموا ان الله تعالى جسم واستدلوا على ذلك بانه
عالم بالاجسام المتخالفة قبل وجودها والعلم متأخر عن التمييز والتمييز ان كان
في الخارج لزم القدم او القول بشيئية المعدوم وان كان في ذاته تعالى لزم حلول
المتحيز فيه وكل محل المتحيز فهو جسم ولان كل عاقل يحكم بان كل موجود فهو متحيز
او حال فيه ولان الشرع قد دل عليه وهذه الحجج باطلة اما الاول فلانها
مبنية على ان العلم يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وتحقيق
قد بينا فيما سلف بطلانه واما الثانية فلان الحاكم بذلك الامتناع انما هو
الوهم فان العقل قد دل بالتجرد بل قد دل على ان ههنا مجردا امرا عن المحسوسات
كالدابع العقلية واما الثالثة فجوابها التأويل فان الادلة العقلية قد دلت على
امتناع حقيقته فلو ابطلناها لاجل الشرع لزم ابطال العقل الذي هو الاصل

وذلك يستلزم بطلانه اما بيان له واجب الوجود لم يعرض
لان كل عرض مفتقر الى المحل وواجب الوجود ليس بمفتقر البحث
الثالث في انه تعالى ليس في محل ذهب بعض النصارى الى انه تعالى حال
في بدن عيسى عليه السلام وبعض الصوفية قالوا انه حال في ابدان العارفين واجمع
الجمهور على خلافه لنا انه اما ان يكون حالا في محل واحد او اكثر ويلزم على الاول كونه
جزءا لا يتجزى وهو محال وعلى الثاني تركبه او حلول الواحد في محال متعددة مع المحال
الاول وايضا حلوله في الجسم اما ان يكون قديما فيلزم قدم الجسم او محدثا فلا بد له
من علة فان كان موجبا كان مجردا لان الاجسام والجسمانيات متساوية في الاحكام
لتساويها في الحقايق ولو كان مجردا لم يكن اختصاص بذلك الجسم الذي جعل
محلا وان كان مختارا فلا بد ان يكون الحلول لم يزل والا لكان وجوديا
ويلزم التسلسل وايضا الحال في غيره اما ان يحل مع احتياج الى المحل او لا معه
ويلزم من الاول الامكان ومن الثاني عدم الحلول لان الحال محتاج الى المحل وايضا
لو حل في غيره فاما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جوازه والاول باطل لامتناع ولان
غيره اما الجسم او العرض فيلزم اما قدمهما او حدوثه والثاني باطل لان الغني عن
المحل يستحيل ان يحل فيه وبعض هذه الوجوه عندي ضعيف اما الاول فلانا
لا نسلم اولا دلالته على انه لم يحل في الجسم ولا في الجزء الذي لا يتجزى لم يلزم الا على
عدم حلوله في المجردات وهو بعينه وارد على الثاني والحق في ذلك ان المعقول
من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بحيث يمنع قيام الحال
بانفراده ولا شك في ان الحلول بهذا المعنى منفي عن الواجب تعالى البحث
الرابع في انه تعالى ليس في جهة المعقول من الجهة انها
طرف

طرف الامتداد او مخالف القسمة القائم بما يشار اليه وهذا لا يعقل الا في
المتحيزات ونحن قد نفينا عن الواجب تعالى التحيز والقيام بالغير فهو ليس في
جهة والظواهر النقلية متاولة والمجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية
قالوا انه في جهة فوق والمتكلمون استدلوا على بطلان ذلك بغير ما ذكرناه
قالوا مكانه تعالى لتساوي الامكنة كان اختصاصه باحدها مفتقرا الى المخصص
فيكون محدثا لان فعل المختار محدث وايضا يستحيل ان يكون الله تعالى مجردا عن
الجسم بحيث له الاختصاص بها وان خالفها كان موجودا لا الى الجهات
غير متناهية فان كان مشارا اليه كان الواجب متحيزا هذا خلف وان كان
غير مشار اليه لم يكن الله تعالى في المكان وهذه الحجج عندي ضعيفة لان
المخصص ان كان هو ذاته تعالى بالاختيار لم يلزم الاستناد الى مخصص وقوله
العدميات لا تمايز ممنوع وقد مضى واستدلوا ايضا بان العالم كروي فلا
يكون الباري في جهة فوق لانه لا فوقية حينئذ البحث الخامس
في انه تعالى لا يتحد بغيره فقد ذهب قوم من الاوائل منهم فرفوريوس
الى انه اذا عقل شيئا اتحد ذاته به وايضا يتحد بالعقل الفعال وقد نص
هذه المسالة الشيخ في كتاب المبدا والمعاد وذهب النصارى الى اتحاد
الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس وهو مذهب
لبعض الصوفية وهم الذين ارادوا بالاتحاد ما يفهم منه على الحقيقة
من صيرورة الشيئين واحدا لا كاتحاد الممتزجين ولا كاتحاد الكلي
الناشي فهو غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما
او عدم احدهما ووجد ثالث فهو كون وفساد ولان المعدوم يستحيل

اتخاذ بالموجود المختلف فيه ... الذين ... تعالى

لتر محل الحوادث ذهب الرابع الي الجواز والباقي الي ... بالد

بعض الناس ان المتكلمين ذلك ... بالكتاب مع اعترافهم به في المعنى

اما مشايخ المعتزلة وشيوخ الاحوال فقد وصفوا الله تعالى مع تجددها

كالشاعر والبصرية والمريدية والكرامية وابو الحسن ... العالمات التجدد

في ذاته والاوايل اثبتوا لله تعالى اضافات متجددة وزعموا انها وجودية

وابو البركات البغدادي من متاخري الفلاسفة صرح بذلك واحتج

اضطرابا عظيما فاثبت لله تعالى ارادات متجددة عن متناهية سابقة

ولاحقة يفعل شيا من بعد شيا اخر فيفعل ثم يريد فيفعل و له

ارادة ازلية والحق عندي انه تعالى يستحيل ان يكون له صفة متجددة

على ما عليه الجمهور لانه تعالى غير متغير لاستحالة انفعاله عن غيره فلا يقبل

التجدد واحتج الجمهور عليه بوجوه الاول ان صفة الله

تعالى ان كانت صفة كمال استحال خلوه عنها لانه يكون نقصا وهو محال

بالاجماع وان كانت صفة نقص استحال ثبوتها له تعالى بالاجماع وايضا

لو كان الله تعالى قابلا للحوادث لوجب اتصافه بها او بضدها لان القابل

للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ويلزم من ذلك اتصافه بالحوادث لان ...

خلف وايضا المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا

لحصول الموصوف فيه والواجب ليس بمتحيز وايضا العلة في قيام الصفات

بالجوهر كونه متحيزا والاجسام لذلك لم تتصف الاعراض بها والباري ليس متحيزا وايضا

لو صح قيام كل حادث وايضا لو صح اتصافه بالحادث لم ... الا باطل فالمقدم مثله

فالمسئلة مثله ... بطلان الشرط او صحة اتصافه بالحوادث من لوازم ذاته الازلية

لتسلسل وهي حادثة لانها متاخرة عن وجود الحادث لان صحة الاتصاف

موقوفة على صحة الصفة وصحة الصفة حادثة لاستحالة قدم الصفة

الحادثة واستحالة الجمع بين الصحة والاستحالة واما بيان بطلان التالي

فظاهر وهذه الوجوه عندي ضعيفة اما الاول فلانه سمعي واما الثاني فلانه

هذا النقض يستلزم اتصاف الله تعالى بامر واتصاف المجردات بالصفات

المجردة واما الرابع فلانه مبني على الاستقراء والدوران وقد بينا

ضعفهما مع انتقاضهما باتصاف الواجب تعالى بالصفات واتصاف المجردات بها

واما الخامس فلانه دعوى مجرد القياس عن مبين واما السادس

فلان صحة الاتصاف اضافية والاضافات غير موجودة في الخارج فلا يجوز

وصفها بالقدم والحدوث وايضا لا يلزم من صحة اتصافه صحة وجود

الصفة لان صحة وجود المعدوم من الممكنات لا يتوقف على وجود المعدوم

ولا على صحة مطلقا بل على الصحة الذاتية وان امتنع الخارج اما لوجود

مانع او فوات شرط واعلم ان الاستدلال بهذا الوجه مع القول بعدم

الانتقال مما لا يجتمعان والاعتراضات الواردة عليه مع القول بوجوب الاستناد

وبطلان التسلسل مما لا يجتمعان واستدل المخالف بوجوه الاول

ان العالم محدث فقبل وجوده لا يصدق على الباري انه فاعل وبعد وجوده

يصدق عليه هذا الوصف هذا قول المتجدد الثاني انه تعالى

لم يكن عالما بان العالم موجود في الازل ثم بعد ذلك تجدد له العلم بعد وجوده

الثالث انه لم يكن رائيا ولا سامعا ولا باصرا ثم تجدد له هذه الصفات

الرابع يلزم ان من تكلم بكلام غيره صار كذلك الحاكي ان لا
يكون كلامه صار متكلما والجواب عن هذه شيء واحد
وهو ان المتغير انما هو اضافة الصفات الى ما اضيفت اليه لا نفس الصفات
وفي العلم اشكال واما قول ابي البركات فهو في غاية السخف اما اولا
فلامتناع وجود ما لا يتناهى وقد مضى واما ثانيا فلان الارادة الازلية ان
تعلقت بالارادات المتجددة فلا حاجة الى اثبات المتجددات وايضا
فكيف يصح وجود ارادة واحدة مطابقة لما لا يتناهى من المتعلقات وان
تعلقت بغيره فكيف يحكم في اثبات ارادة قديمة تتعلق بطائفة من الارادات
وارادات متجددة تتعلق بطائفة اخرى منها وايضا فكيف يسوغ له اثبات حادث
دائما في ذاته وموجبه ان كان ذاته دام بدوامها وبطل ان كان ذاته تبطل
فلا يصح حصول الحادث علة لبطلان الاخرى حادثة وعلة الحدوث لا
ينفك عن الحدوث وعلة البطلان لا ينفك عن البطلان ويعود الكلام الى
حدوث العلة حتى يلزم ان لا بد من علل مترتبة بالمعلول يجب ان لا ينقطع
عن ذاته تجدد الحوادث زمانا اصلا وان فرض في ذاته حادث زمانا فيجب
ان يكون في ذاته حوادث اخرى تحدث مع ثباته حتى يؤدي ذلك الثبات الى
البطلان ويجب ان لا ينفك عن تجدده لا يصح عليه التصرم والبطلان وهذا
هو الحركة فيلزم ان يكون واجب الوجود متحركا بالوضع لان ما عداها متصرم
فيكون جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

البحث السابع

في استحالة الالم واللذة عليه تعالى قد اختلف الناس في ذلك وذهب الاوائل
الى اثبات اللذة عليه والجمع من المتكلمين نفوه واتفقوا مع الاوائل في نفي
الالم عنه تعالى واعلم ان اللذة والالم قد يعني بهما ملايمة المزاج ومنافرته
للمزاج

والمزاج ولا يعقل الا بعد الانفعال والاذى لمن يحكم فلا يبحث
عليه وقد يعني باللذة والالم ادراك الملائم من حيث هو ملائم وادراك المنافي
من حيث هو مناف ولا شك في ان واجب الوجود مدرك لذاته ودائم ملايمة
لذاته فيكون ملتذا بهذا الاعتبار وهذا يظهر عندي انه لا فرق في
المعنى بين الاوائل والمتكلمين وان دعوى المتكلمين حقة ودعوى الاوائل حقة
ومما اجمع عليه المسلمون حق غير ان اسم اللذة لا يطلق عليه تعالى لان
اسماءه توقيفية ويكون وقوع اسم اللذة على المعنيين بالاشتراك اللفظي
واعلم ان الاوائل لا يمكنهم الاستمرار على هذا وبيانه ان الالم عبارة
عن ادراك المنافي ولا شك في انه تعالى مدرك للعدم ولا شك في منافاة
العدم له فيلزم ان يكون الباري تعالى متالما وذلك باطل ووجه الاعتذار
ان الالم ليس هو مطلق الادراك بل بشرط النيل فاندفع المحذور واستدل
بعض المتكلمين بان اللذة ان كانت قديمة وجب وجود الفعل قبل وجوده
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعل الملتذ به مع امكانه
يكون كالواجب ولا مانع لفعله تعالى الا الازل وان كانت حادثة كان الله
تعالى محلا للحوادث والاوائل قالوا هذه الدلالة لا تبطل الالم واما
اللذة فلا تبطلها ايضا لانا نقول انه ملتذ بعلمه بذاته
لا بفعله فيندفع ما ذكروه وعول الاخرون على الاجماع في نفيهما عنه
تعالى وهو الاولى

البحث الثامن

في استحالة
اتصافه تعالى بالكيفيات اجمع المسلمون على استحالة اتصافه تعالى بالالوان
والطعوم والروايح ويجوز التمسك في مثل هذه بالاجماع ولا ذوق

وايضا فلانه تعالى المنفصل عن الغير وقد انفصل الحكما بوجوه منها

الاول ان اللون جزء من مقدمة ابراهيم عليه السلام على النبوة فانصاف نوع منها برجيح من غير مرجح الثاني ان هذه الامور لا دليل

عليها فان الالهية لا يتوقف عليها فلا يجوز اثباتها وهذان الطريقان قد

بيناضعفهما فيما تقدم من الاصول الشهوة والنفرة عبارتان عن طلب

اللذة والبعد عن الالم وهذان مستحيلان في حقه تعالى فيستحيل عليه

الشهوة والنفرة ولانهما انما يصحان مع المزاج وبالاجماع ايضا ولما

استحال عليه استحال اتصافه بما يتوقف عليهما كالفرح والحزن والغضب

والتمني والبطر والانف وغير ذلك من الصفات المزاجية ه البحث

التاسع في استحالة سلب الوجود عنه تعالى هذا

المطلب من اظهر المطالب فانا بينا استناد الممكنات الى موجود واجب

ومن المعلوم بالضرورة استحالة سلب الوجود عنه والعجز المخزن

لو جاز العدم على واجب الوجود لكان وجوده متوقفا على عدم سبب

عدمه وهذا الاستدلال خطا من وجهين الاول ان

استحالة عدم واجب الوجود لذاته فلا يجوز استنادها الى عدم سبب

العدم الثاني انا نقول لم لا يجوز عدمه في بعض الاوقات

من غير سبب ويكون العدم واجبا في ذلك الوقت لا يقال لانه

حينئذ يكون ممكنا لان ماهيته متصفة بالوجود في وقت على سبيل

الوجوب وبالعدم في اخر والماهية من حيث هي يكون قابلة لهما لانا

نقول هذا التدرك في هذا المطلوب غير حاجة الى

توسط ذلك الدليل والملاحدة قالوا انه تعالى ليس بموجود ولا معدوم لانه

١٠٠

لانه تعالى خالق الموجود والمعدوم فلا يجوز اتصافه بواحد منهما وهذا كلام

سخيف ه البحث العاشر في انه تعالى مخالف

غيره لذاته وقد نقل عن ابي هاشم انه يقول انه تعالى يساوي غيره في الذات

ويخالفه بالحالة الخاصة واتفق المحققون على بطلان ذلك وبيانه

انه ان شاركه غيره في كماله لكان ممكنا لان الاختلاف من اللوازم فيكون

مشتركا بين المتساويات ايضا فيفتقر الى المشخص في وجوده ويكون ذاته

منفعلة عن غيره وان شاركه في بعض ذاته كان مركبا هذا خلف

وقد يحتج ابو هاشم بانا قد نعقل ذاتا ونشك في انها قديمة او محدثة

واجبة او ممكنة وذلك يقتضي اشتراكها في الجميع واعلم ان

الجواب ان نقول الذات قد نعني بها نفس الماهية

والحقيقة وقد نعني بها مشتركا بينها ذاتا اعني استقلالها بالمعقولية

وهذا الاخير مشترك وهو امر ذهني من المعقولات الثانية اما الاول

فلا ه البحث الحادي عشر في انه تعالى يستحيل

ان يكون مرئيا من علم شيئا ثم رآه تجدد له حالة لم تكن حالة العلم وهذه

هي نفس ابي الحاسة او امر زائد عليه وقد مضى البحث فيه وعلى كل

التقدير لابد في حصول تلك الحالة من المقابلة وهي لا تعقل الا في المتحيزات

وهذا امر ضروري قد اتفق عليه جميع العقلاء ونازع في ذلك الاشاعرة

كافة وزعموا انه تعالى مرئي مع انه ليس في جهة فان عنوا ما ذكرنا من العلم

فقد مضى البحث في انه هل يعلم حقيقته ام لا وان عنوا به الامر الحاصل

عند المقابلة فهو مشتبه في جهة وان عنوا به شيئا ثالثا فهو غير معقول

ومع ذلك فقد استدل المعتزلة على انه تعالى غير مرئي بوجوه

الاول انه تعالى حكى عن موسى انه سأل الرؤية فلو كانت ممتنعة لكان طلبه لها جهلا
والمعتزلة اما ... والثاني باطل فالمقدم مثله الثاني انه تعالى لو
كان مرئيا لوجب ان نراه الآن والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان شرائط الادراك هي التي متى حصلت وجب وهي ههنا امران
سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يصح رؤيته والاول حاصل فلو كان الثاني
حاصلا ايضا لزم المطلوب الثالث قاسوا الرؤية على السمع
وطريقه انا لا نسمع الا الصوت ولما لم يكن الباري تعالى صوتا
حكمنا بانه ليس بمسموع وكذلك نعلم قطعا ان المرئي ليس الا الاجسام
والاضواء والحركات والسكنات والاجتماع والافتراق فلو كان الله تعالى
مرئيا لوجب ان يكون من جنس هذه وهذه الحجة ضعيفة والجواب
على الاول الرابع كلما ادركنا شيئين شيئا واحدا فلا يخلو
عن التماثل والتضاد انظر الى السوادين والى السواد مع البياض فلو كان
الله تعالى مرئيا لكان اما مثلا او مضادا للغير والثاني بقسميه باطل فالمقدم كذلك
وهذه ايضا ضعيفة الخامس قوله تعالى لا تدركه الابصار تمدح
بالنفي لان ما قبله وما بعده تمدح وادخال ما ليس بمدح خلال مدح
ركيك جدا فلو صح عليه الرؤية لبطل هذا التمدح السادس
قوله تعالى لن تراني وهي نافية للابد فوجب ان لا يراه غيره بالاجماع ه
السابع انه تعالى قد انكر على سائل الرؤية استعظاما
... في قوله لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله
فاخذتكم الصاعقة وقوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ولو كانت الرؤية
جائزة لما توجه عليهم العتب الثامن قوله تعالى وما كان لبشر

ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا واشار بالحجاب
الى معناه المجازي فانه تعالى شبه نفسه من حيث انه يسمع خطابه من غير
رؤية بمن يخاطب وراء الحجاب واعترض الاشاعرة على هذه
الوجوه اما الاول فقد نازعوا في ضرورية ما ادعاه المعتزلة واما
الثاني فالمنع من حصول الادراك عند حصول شرائطه واما الثالث
والرابع فبناهما على القياس الضعيف واما الخامس فلان الادراك
عبارة عن الوصول واللحوق وهذا انما يعقل في المتحيزات ولانه يجوز ان
يكون المراد بالادراك المعرفة وبالابصار العقول وهذا وان كان مجازا
لكن المصير اليه اولى لما فيه من الجمع بين الادلة ولان قوله لا تدركه الابصار سالبة
جزئية لانها نقيض الموجبة الكلية فان دخول الالف واللام على الجمع يفيد
الاستغراق ولان المدرك ليس هو الابصار بل هو المبصر ولو سلم فلا نسلم
انه تمدح بنفي الرؤية واي مدح في ذلك مع ان المعدوم كذلك بل المدح
انما يكون بالمنع من الرؤية مع انها ممكنة واما السابع فلا نسلم ان لن للنفي
المؤبد ويدل عليه قوله ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت في الآخرة واما
الاخيران فضعفهما ظاهر ثم استدلوا على مطلوبهم بوجوه الاول
ان الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية فلا بد لها من علة لان المعدومات
لا يصح رؤيتها وتلك العلة لا بد وان تكون مشتركة لان المختلفات لا تكون
عللا للمتساوية ولا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود والحدوث
لا يصلح للتعليل لانه عبارة عن الوجود بعد العدم فللعدم مدخل فيه
فلا يصلح علة للصحة الوجودية واذا كان الوجود علة وهو مشترك بين الكل

موجود كذلك الثاني ان الممكن اذا اتصف بالعدم
استحال رؤيته وان المتصف بالوجود صحت فدوران الشيء مع غيره
دليل على ان المدار علة المطلوب ولا يجوز ان يكون لغير الوجود مدخل في العلية
لان كلا منهما ان استقل بالتعليل اجتمع على الاثر علتان هذا خلف والا فعند
الاجتماع حصل الاستقلال المفقود عند الانفراد فيكون الكلام في حصول
الاستقلال كالكلام في الاثر الثالث ان موسى عليه السلام سأل الرؤية
ولو امتنعت لكان جاهلا والجهل عليه ممتنع الرابع انه علق الرؤية على
استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنا الخامس قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية
او تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته فان كان المقصود هو
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني وجب صرفه الى المجاز لاستحالة الجهة
عليه واقرب جهات المجاز الرؤية لان اطلاق اسم السبب على المسبب اولى المجازات
السادس روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال انكم سترون ربكم
يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والجواب
عن الاول انه انكار الضروري فلا يسمع وعن الثاني انا قد بينا اجوبة
قوله الادراك هو الوصول باطل لان قولنا ادركت الثمرة والنار دخل الابطال
والادراك على ما ذكره مجاز مع مساعدة العقل على خلافه قوله لا تدركه
الابصار سالبة جزئية قلنا باطل لانه نقيض قولنا تدركه الابصار وهي موجبة
جزئية لانه يصح استثناء كل بصر وهو دليل على العموم كما في استدلالهم في
النقيض وسلب الادراك عن الابصار هو سلب عن المبصر والمنع من المدح باطل
لما بينا فان قول القائل ان ... كل كريم قبيح عند العقلاء والغرض منه
التمدح

المعدوم ظاهر فان المعدوم لا يصح رؤيته لا لكونه كاملا في نفسه
واما واجب الوجود تعالى فانه لكماله استحق ذلك ... قوله
المدح انما يكون بالنفي مع الامكان ضعيف لان امكان الرؤية ... امكان
الاحاطة التامة بالرؤية وهو ... في حق كل الموجودات واما المنع من
التأبيد في لن فهو طعن في النقل مع وجوده فان اهل اللغة نصوا على
ذلك وقوله ولن يتمنوه ابدا لا ينافي ذلك فان المجاز قد يستعمل مع
لفظ التأبيد موجود هنا نعلم ان المراد المجاز واما الشبه الاخر
فضعيفة اما الاول فمن وجوه احدها لا نسلم ان صحة الرؤية
مشتركة فانها امر عدمي لان جنسها هو الامكان عدمي ولان الجوهر عند من يرى
على ما ثبت ولان صحة رؤية الجوهر نوع مخالف لصحة رؤية العرض
لان صحة رؤية الجوهر لا تعقل في العرض وبالعكس ومن شأن الامور المتساوية
اتحادها في اللوازم الثاني لم قلتم انه يجب تعليلها فانه لو كان
كل حكم معللا لزم التسلسل وكيف يصح ذلك وعندكم ان كون الشيء معلوما
ومذكورا ومخبرا عنه احكام غير معللة الثالث لم قلتم ان
العلة يجب ان تكون مشتركة فان كون السواد مخالفا للحمرة وبالعكس
حكم معلل بالحقيقتين المختلفتين وبالجملة قد بينا فيما سلف امكان تعليل
المتساويات بالمختلفات الرابع قد بينا ان وجود كل ماهية نفس
حقيقتها وهو مذهب الاشعري فكيف يصح ان يقال لاشتراك الوجود
او الحدوث الخامس لا نسلم عدم المشترك وعدم العلم لا
يوجب العدم وكيف ذلك وههنا وصف آخر هو الامكان المشترك بين
الجواهر والاعراض فان قلت تجعل الامكان علة وهو عدمي وحاصل للمعدومات
كيف

قلت عرضي بانه قسم عدمي فلا يكون علي انا اقول لو كان الامكان عدميا
فامكان الرؤية عدمي ولا يلزم من حصول العلة العدم حصول المعلول
لا امكان لتوقف على شرط السابع لم لا يجوز ان يكون العلة
هي العدم السابق وهذا لم يستحيل عندكم فان عدم الضد يصحح
وجود ضده الثامن لم لا يجوز ان يكون العلة هي
الحدوث الحدوث ليس بمسبوق بالعدم بل هو عبارة عن مسبوقه
وجود الشي بالعدم والمسبوقية كيفية للوجود الثامن لم لا يجوز
ان يكون العلة هي الوجود المسبوق بالعدم التاسع لم لا
يكون العلة هي وجود الممكن العاشر لم قلتم ان مطلق الوجود
اذا كان علة لزم ان يكون وجود الباري علة لهذه الصحة فان وجوده
مخالف على تقدير المساواه لم لا يتوقف على شرط او يحصل مانع ولا
يلزم من حصول المصحح حصول الصحة وان الحياة مصحح لوجود
الشهوة وان كانت غير صحيح في بعض الصور كالواجب الحادي
عشر هذا الدليل ناقض في رؤية ما يمتنع رؤيته كالطعوم والروائح
والقدر والارادة الثاني عشر الجوهر ملموس والعرض كذلك
فصحة الملموسية حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة هي الوجود فيلزم ان
يكون صحة الملموسية ثابتة في حقه تعالى واما الثاني فلانه مبني على
الدوران وقد تشك صعفه على انما ذكروه في كون العلة غير
مركبة دافع للامور الضرورية كالماهيات المركبة وعن الثالث
ان موسى عليه السلم انما سال الرؤية لاصحابه ويدل عليه قوله تعالى فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وايضا السوال في النقل
والعقل

والفضل وعن الرابع ان النفي في حمله على استقرار الجبل
حال الحركة فهو معلق على المحال وبحثنا في كتاب معارج الفهم اقوى
الادلة على امتناع الرؤية وعن الخامس ان النظر المقرون
بحرف الى لا يفيد الرؤية وليس سببا للرؤية ولهذا يقال نظرت الى
الهلال فلم اره نعم يفيد طلب الرؤية وحينئذ نقول لا يلزم من طلب
رؤيتهم حصول الرؤية ولا امكانها او نقول يجوز ان يكون المراد الى
ثواب ربها ناظرة ويتعين هذا الاضمار لان النظر المقرون بالى
وضع لتقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته وهذا انما يصح
في المتحيزات او نقول ان الى واحد الالاء والمعنى نعم ربها ناظرة
وعن السادس ان المقصود من الرؤية هنا المعرفة
الحقيقية التي لا يعتريها شك فانه من المستحيل حمل الخبر على حقيقته
البحث الثاني عشر في انه تعالى غني ذات
واجب الوجود مستغنية عن غيرها ويستحيل انفعاله الهاعه فيكون
غنيا وهذا ظاهر وايضا ذلك الغير ان كان واجبا فهو محال لما
بيناه وان كان ممكنا استند اليه فيكون مفتقرا اليه فكيف يحتاج المفتقر
الى ما يفتقر اليه والمتكلمون طولوا في هذا الباب مع ضعف براهينهم
ونحن نذكر ههنا خلاصة ما نقل الناس كلامهم قال مشايخ
المعتزلة لو كان واجب الوجود محتاجا في جلب نفع او دفع ضرر لكان
مشتهيا او نافرا واللازمان باطلان فالمقدم مثلهما بيان الملازمة ان النفع
هو اللذة والسرور وما يؤدي اليهما او الى احدهما والضرر هو الالم والغم
وما يؤدي اليهما او الى احدهما واللذة ادراك المشتهى والسرور

الحيوانات وحصول النفع واندفاع الضرر والالم الذي الما ينفر
عنه والغم اعتقاد حصول الضرر او فوات النفع فكل من جازت عليه
المنفعة والمضرة جازت عليه اللذة والالم ومن جازت عليه هاتان
الصفتان جازت عليه الشهوة والنفرة واما بطلان الثاني فلانه لو
كان مشتهيا فاما ان يكون لذاته فيكون مشتهيا للشي الواحد ونافرا
عنه في الوقت الواحد هذا خلف واما ان يكون الشهوة قديمة وهو
محال لاستحالة تعدد القدم واما ان يكون لشهوة محدثة فيكون
محتاجا الى فعل الشهوة والمشتهى جميعا هذا خلف ولانه لو كان
مشتهيا وما ورا لكان حيا والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
فان المشتهي هو الذي اذا ادرك ما يشتهيه صح جسمه والنافر هو
الذي اذا ادرك ما ينفر عنه فسد جسمه والله تعالى ليس بجسم
وقال القاضي عبد الجبار لا دلالة على كونه محتاجا
بحسب نفسه وقال سديد الدين سالم بن محفوظ صاحب المنهاج لو كان
محتاجا لحاجة ان لم تكن موجودة في الخارج انتفت ولان الذهني
ان طابق استدعى الخارج والا فجهل ولان المحتاج محتاج في نفسه
وان لم يوجد الذهن وان كانت موجودة في الخارج فان كانت واجبة
الوجود تعدد الواجب ان كانت ممكنة فان استندت الى واجب الوجود
تعدد الواجب بالاتحاد ... فذلك الشرط ان كان معلولا للواجب
على الاطلاق لزم قدم العالم وان كان بشرط تسلسل وان كانت
بالاختيار فهو محال لان الحكيم لا يفعل لذاته الحاجة وان استندت
الى غيره فذلك الغير ممكن وهو محال والالزم التسلسل او ردّ على

نقضه فمان زمان الدليل بما ذكر من الدليلان كونه تعالى حكيما انما تم بعد بيان
كونه غنيا فلو بيّنتم كونه غنيا عليه لزم الدور والجواب ان
الحكيم يطلق على معنيين الاول ... العالم بحقائق الامور والثاني
التارك للقبيح الذي لا يخل بواجب والمقصود بالحكيم ههنا هو الاول
فلا دور وهذه الحجج لا تخفى ضعفها وقيل لو كان محتاجا في ذاته
لكان ممكنا ولو كان محتاجا في صفاته لكان وجود ذاته موقوفا على
وجود تلك الصفة وعدمها المستفادين من الغير وكل موقوف مفتقر

البحث الثاني عشر في انه تعالى واحد واجب
الوجود لا يمكن ان يحمل على شيئين والامتياز بعد هذا الاشتراك
فلا يخلو اما ان يكون جهة الامتياز عارضة لجهة الاشتراك او لازمة
او معروضا او ملزومة فان كان ما به الامتياز عارضا افتقر الى سبب يقتضي
فيكون العروض فيكون كل واحد منهما واجب الوجود انما هو هو بعلة وان كان
لا زما استحال التعدد وان كان معروضا كان وجوب الوجود عارضا
لغيره اعني الوجود المتأكد ويحن قد بينا فيما سلف ان الوجود نفس
الماهية وايضا يفتقر الى سبب وقد بينا ان ما يفتقر الى سبب فهو ممكن
فالواجب ممكن وان كان ملزوما عرض المحال الاول وايضا لو تعدد الواجبان
لتمتنع عليهما المخالفة اولا والثاني باطلان اما الاول فلانه لو كان احدهما
موجودا ما انفرد لصح منه ايجاد الحركة والاخر لو انفرد لصح منه
ايجاد السكون فمع الاجتماع ان بقيت الصحتان فهو المطلوب وان
عدمتا فلمنع احدهما بقادر فلم يبق بالاخر وان عدم احدهما فلا يبقى بالاخر واما

الثاني فلانه لو صحت المخالفة بان اراد احدهما الحركة والآخر السكون فان
وقعا او عدما لزم المحال وان عدم احدهما ووقع الآخر فهو ترجيح من
غير مرجح وقول بوحدانية الصانع تعالى انه لو كان كل واحد منهما
حكيم فيستحيل تعلقهما الا بما هو الاولى ولان كل واحد منهما عالم بكل
المعلومات فيكون عالما بوقوع احد الطرفين فلا يريد الا الآخر ولان كل
واحد منهما عالم بكون الآخر قادرا على كل مقدور فلو خالف احدهما
الآخر لم يمكنه حصول مطلوبه او لكان هذا العلم صارفا لهما
عن المخالفة ولان المحال انما لزم من الوقوع لا من صحة الوقوع لانا نجيب
عن الاول بانا نفرض الكلام في ضدين استويا في جهة المصلحة وهذا
السؤال ساقط على راي الاشاعرة وعن الثاني ان العلم تبع الوقوع
الذي هو تبع الارادة فلا يكون مانعا وعن الثالث ان العلم حاصل
لكل واحد منهما فان صرفهما معا عن التضاد والا حصل الترجيح من
غير مرجح وعن الرابع ان المخالفة لما استلزمت المحال كانت
محالا لان الممكن لا يستلزم المحال وللمشايخ طرق اخرى ضعيفة احدها
انهما لو اشتركا في القدم لتساويا مطلقا لان القدم اخص الصفات
فيستلزم عدم الاثنينية وثانيها ان الثاني لا دليل عليه فيجب
نفيه وثالثها انه لو جاز اثبات ثان لجاز اثبات ما لا نهاية له لعدم الاولوية
ونحن قد اعطيناك قانونا تعلم منه ضعف هذه الطرق ولتسلمها
واعلم ان السمع لا يتوقف على الوحدانية فيجوز اثباتها به وأوهام
وتنبيهات زعم قوم من الاوائل ان العالم واجب الوجود
لذاته

لذاته وبطلانه مما قد سلف وذهب الثنوية الى قدم النور والظلمة
وان العالم حدث بامتزاجهما واختلفوا فقيل ان النور عرض
لا يقوم بنفسه وان الظلمة عدمي ومما زعموا ان النور
خير والظلمة شر والخيرات حاصلة من النور والشرور حاصلة
من الظلمة وهذا باطل اما اولا فلان البحث في الخير والشر
والشرور والحسن من الابحاث الخطابية واما ثانيا فلان النور
قد يظهر الهارب مع شريته ويخفيه الظلمة مع خيريته ومما ذهبوا
اليه تصريحا انهما غير متناهيين الا من جهة التلاقي وهذا باطل لان
عموما يدل على الملك لان النور عرض فتناهيه تابع لتناهي محله
وقد اسلفنا ان الاجسام متناهية ومما ذهبوا اليه ان النور
حي عالم قادر سميع بصير متحرك لذاته واختلفوا فذهب الصابئة
الى ان القوى على هذه الادراكات قوة واحدة وتحلها بحسب الالات
والمشاعر واثبت المانوية لكل ادراك قوة واختلفوا في الظلمة
فالديصانية نفت عنها هذه الاوصاف وذهب المانوية الى انها
موصوفة بها ومما بيناه من بطلان ما سبق اتى ههنا
ذهب المجوس الى اثبات صانع للعالم قادر حي حكيم غير جسم
ولا جسماني عالم منزه عن الشرور والنقائص يسمونه يزدان ونسبوا
الشرور الى الشيطان وذهب بعضهم الى انه محدث جسم
وسبب حدوثه انه عرض ليزدان فكرة في بعض الاوقات مع انه كيف يكون
حالي او ان عن غيري فتولد الشيطان من هذه الفكرة ثم تحاربا

واصطلحا وجعلا تحريف الحارع عند الفرالي الجميل ودهشا
الكلام مع ظهور خيالي دال على نقص قائله ثم انا نسول
السلطان اصل الشرور وتصدر عن صانعهم يكون الذي انشؤه
خيرا شرا ثم انه مسئلة ذهبت النصارى الى انه تعالى
واحد لكن متحيز وهو واحد بالجوهر ثلثة بالاقنومية وهاولا
لم ارادوا بالجوهر المعنى المصطلح عليه بين الفلاسفة فاكثر
الناس ينفونه عنه وهو مذهبنا ومن يجعل الوجود مغاير الحقيقة
يوافقهم على اطلاق الجوهر بالمعنى وان لم ياذن فيه واما الاقانيم
فالمتكلمون خبطوا في مرادهم منها وتحرير القول فيه ان هذه
الاقانيم اما ان يكون ذواتا متغايرة ومغايرة له تعالى كما تقوله
الاشاعرة واما ان يكونوا احوالا كما تقوله ابو هاشم واما ان يكون
احكاما كما يقوله ابو الحسين فان كان الاول فهو باطل بما ابطلنا
به مذهب الاشاعرة وان كان الثاني فهو باطل بما ابطلنا به مذهب ابي
هاشم وان كان الثالث فهو مسلم الا انهم مع القول بكثرة الاقانيم
قائلون باتحادها وهذا غير معقول على ما تقدم والذي حصله
متاخروا المتكلمين منهم ان اقنوم الاب اشارة الى الوجود الذي
هو الذات عندهم وان اقنوم الابن هو علمه وان اقنوم روح القدس
هو حياته ولا منازعة حينئذ الا في اللفظ الا انهم قالوا ههنا
ان اقنوم الابن اعني العلم اتحد بعيسى فصار الها فيعبد ان كان انسانا وان
عنى هو حالة الحلول وان عنى المحبة واختار الى كثير اتحاده

ثم قالت اليعقوبية ان الكلمة اعني العلم انقلب لحما ودما وخالطته
وحصل من ذلك هو المسيح فقالوا ان عيسى جوهر من جوهرين اقنوم
من اقنومين وقالت النسطورية ان الكلمة جعلته هيكلا وادرعته
ادراعا فقالوا ان المسيح جوهران اقنومان وقالت الملكانية ان الاتحاد
كان بالانسان الكلي دون المسيح وقال بعضهم ان الاتحاد كان ان ظهرت
فيه الكلمة كما يرى الصورة في المراة من غير انتقالها اليه وهذه الاقوال
لا يخفى فسادها فانه كيف يعقل اتحاد صفة هي العلم بذات هي جسم
ومطلق الاتحاد قد بطل بما اسلفناه وزيادة ههنا ان نقول الاتحاد
ان كان المتحد جوهرا كان العرض جوهرا وهذا خلف وان كان عرضا
كان الجوهر عرضا هذا خلف وان لم يكن جوهرا ولا عرضا لزم ارتفاع
النقيضين وايضا اعدامها واحداث ثالث البحث الرابع
عشر في اسمائه تعالى اعلم ان الاسم قد يكون هو المسمى وذلك لان الاسم
عبارة عن اللفظ الدال المجرد عن الزمان والاسم اشارة الى اللفظة الدال
على مسماه ومن جملة المسميات لفظة الاسم وقد يكون مغايرا كالحجر الدال
الدال على معناه المغاير للفظه اذا عرفت هذا فنقول الاسم
اذا اطلق على الشي فاما ان يكون المسمى به ذات الشي او ما يكون داخلا فيها
او ما يكون خارجا عنها والدال على الخارجي اما ان يكون دالا على موصوفية
تلك الصفة او على ذلك الشي مع كونه موصوفا بتلك الصفة والدال
على الصفة اما ان يكون دالا على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط
او سلبية فقط او ما تركب من هذه الاقسام واختلف الناس في انه
هل لله اسم ام لا انكره الاوايل لان الواضع هو الله وقصد تعريف نفسه

تعالى ان كان

فهو تخيل او تعريف عن ذلك فهو ايضا ثم أو ان كان غير فلا بد
وان يكون ذلك الغير عارفا به وقد بينا ان حقيقته تعالى غير معقولة
للبشر فقد ظهر ان هذه المسئلة فرع على قولنا ذاته تعالى معقولة اولا
واتفقوا على انه يستحيل ان يكون له اسم دال على جزء معناه فانه غير
مركب فلا جزء له واما الالفاظ الدالة على الصفات فقد منعها قوم
والاصل الذي بني عليه انه هل يجوز وصف الله تعالى بشيء لم يوصف
به نفسه ام لا اتفق المسلمون على ذلك وذهب الملاحدة جهم بن صفوان
الى المنع من ذلك قالوا لانا لو وصفناه بما نصف به غيره لوقعت
المشاركة ثم نفتقر الى مميز فيقع التركيب وهذا خطأ فان التركيب
انما يقع على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيات ومع ذلك فقد
انكروا الاجماع والقرآن الذي وصف فيه الله تعالى نفسه بكونه قادرا
عالما وغير ذلك ٥ البحث الخامس عشر
في بقية الصفات على رأي الاوائل قالوا قد ثبت ان الامور العالية لا
يجوز ان يفعل شيئا لاجل الامور السافلة لانه يكون نقصا ولا شك في
وجود الامور العجيبة وانها لم يخلق عبثا فلا بد فيها من حكمة وقصد
وذلك ظاهر المناقضة وطريق الجمع ان تسند الافعال المحكمة الى
العلم فانه تعالى عالم بنظام العالم وما عليه كمال الوجود وعلة سبب
فيضانه من غير تجدد ارادة حدثت بعد تردد وهذا هو معنى
العناية لله تعالى ونحن لما ابطلنا اصلهم بطل ما فرعوا عليه قالوا
وهو تعالى حي لان الحي هو الدراك الفعال وقد بينا انه تعالى
لانه مدرك لكل معقول وموجد لكل موجود بذاته او بواسطة وهو

تعالى جواد لان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض والله تعالى قد
فعل الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير غرض ولا عوض فيكون جوادا
قال بعض المتأخرين لو لم يكن القصد من ايصال النفع الى الغير
معتبرا في الجود لكان الحجر الواقع على رأس عدو انسان جوادا من
حيث انه اماته عدوه لا بالقصد اجاب بعض المحققين بان الجواد
انما يكون جوادا اذا صدر عنه ما ينبغي بالذات اما اذا صدر عنه ما
ينبغي بالعرض فلا يكون جوادا والحجر لم يصدر عنه بالذات مما ينبغي بل
بالعرض لان الحاصل من حركته الطبيعية وهي اشتغال كمال نفسه
ووقوعه على رأس انسان انما حصل بالاتفاق الذي هو بالعرض والوقوع
وقوع على الرأس لا يقتضي الموت بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء لا
بسبب آخر بالذات يحصل عقيبه ثم ان المقتضي للموت لا يكون مقتضيا
لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم المقتضي لموت عدو انسان
لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض
واعلم ان المتكلمين ادعوا الضرورة في ان من يفعل شيئا لا لقصد
فانه لا يكون جوادا والطعن في المثال لا يكون طعنا في هذا الحكم
القطعي مسئلة قالوا الباري تعالى غني مطلقا اي في ذاته
وفي صفاته الحقيقية والمتلازمة للاضافة فمن احتاج في شيء من هذه
الثلاثة الى الغير فهو فقير وهو تعالى ملك لانه غني مطلقا
وكل شيء مفتقر اليه في كل شيء وله ذات كل شيء والملك من اجتمع هذه
الثلاث وهو تعالى تام لانه واحد واجب من كل جهة يمتنع تغيره فكل ما من
شأنه ان يكون له فهو حاصل له بالفعل وهو ايضا فوق التمام لان ما حصل

لغيره من الكمالات فهو منه وهو حق محض لانه لما وجب في صفاته وذاته
لم يكن قابلا للعدم والبطلان بذاته احق من كل حق وهو خير محض
لان الشر عبارة عن عدم كمال الشي من حيث هو مستحق له وواجب الوجود
مستحيل ان يكون فاقدا لكمال في وقت ما فذاته مبراة عن الشرور وهو
تعالى حكيم لان الحكمة معرفة الاشيا ولا عرفان اتم من عرفانه وقد يراد
بالحكمة صدور الشي على الوجه الاكمل ولا شك في ذلك في حقه تعالى وهو تعالى
جبار بمعنى انه جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل وقهار بمعنى انه قهار
العدم بالوجود والتحصيل وهو تعالى قيوم بمعنى انه قائم بذاته مقيم
لغيره كلام كلي في الصفات قسم الاوايل الصفة
على اربعة اقسام احدها الصفة الحقيقية التي لا يلزمها الاضافة
كالسواد والبياض وثانيها الصفة الحقيقية التي يلزمها
الاضافة ولا يتغير بتغيرها كالعلم وثالثها كالقدرة ورابعها
الصفة الحقيقية التي يلزمها الاضافة وتتغير بتغيرها كالعلم ورابعها
الصفة الاضافية المحضة كالتيامن والتياسر وقالوا ايضا
الصفات التي من باب الوجود للاشيا اما ان يكون بحيث يجوز ان يكون
الشي الموصوف سببا لها سوا اعتبر ذلك الشي موجودا او معدوما
وذلك كامكان الوجود للماهيات الممكنة الوجود فان امكان الوجود
لماهية سببه ومثل هذا الشي قد يجوز ان يكون له حالة الوجود
والعدم كالحادثات فيكون في كل واحد من الحالتين متصفا بتلك
الصفة وقد يجوز ان يكون له احدى الحالتين لا غير وهي الوجود كالازليات
فيكون في تلك الحالة متصفا واما ان يكون بحيث لا يجوز ان يكون الشي الموصوف

الواحد

بها سببا لها بل سببها امر خارج ثم ان اعتبر موجودا صح ان يكون مو
صوفا بتلك الصفة وان كان غير موجود فلا يصح ومثل هذا الشي
ايضا يصح ان يعتبر له في نفسه حالتا الوجود والعدم ولكنه انما يجوز
ان يكون متصفا بتلك الصفة في احدى الحالتين وذلك كالوجود
للماهيات الممكنة الوجود فان كل ماهية ممكنة الوجود فانما توصف بالوجود
لا حال كونها موجودة ولا يجوز ان يكون الماهية سببا لهذه الصفة بل يكون
السبب امر خارج واما ان يكون بحيث لا يجوز ان يكون الموصوف بها
سببا لها ولا ايضا امر خارج سببا لها ولا ايضا يصح لمثل هذا
الشي ان يكون له حالتا وجود وعدم بل ليس له الا احدى الحالتين وهي
الوجود وذلك مثل وجوب الوجود للاول فانه لا يجوز ان يكون هو
نفسه سببا لوجوب وجوده ولا امر خارج سبب لذلك ولا يجوز
ان يكون له حالتا وجود وعدم المنهج الثالث في
العدل وفيه مباحث الاول الفعل على ضربين
اما ان يكون له وصف زايد على حدوثه واما ان لا يكون والثاني كحركة
النايم والساهي والاول على ضربين حسن وقبيح والحسن على ضربين
احدهما ان لا يكون له وصف زايد على حسنه وهو المباح والثاني ان يكون
له وصف زايد عليه وهو على قسمين احدهما ان يكون المدح متعلقا بفعله
من غير ذم في تركه وهو المندوب والثاني ان يكون المدح متعلقا بفعله
والذم بتركه وهو الواجب والقبيح هو الحرام وهو الذي يستحق فاعله
الذم اذا عرفت هذا فنقول ذهبت المعتزلة الى ان الافعال
تحسن لوجوه تقع عليها وتقبح لوجوه تقع عليها من غير ان يكون

للاكبر والثاني في ذلك مدخل وعنوا بالوجوه امورا اذا وجد احدها الى
الفعل ادى الى ثبوت حكم بها فيقتضي العقل عند العلم بتلك الوجوه ان للفعل
مدخلا في الذم او لا مدخل له وكذلك في الاخلال وذهب الاشاعرة الى
ان الافعال انما حسنت باوامر الشرع وانما قبحت بنواهيه والحق على
مذهب المعتزلة والدليل عليه ان العقلا باسرهم يمدحون راد الوديعة
ويذمون الظالم فاذا طلب منهم العلة في ذلك رجعوا في ذلك الى ان
الراد حسن يستحق فاعله المدح والظلم قبيح يستحق الذم ولولا علمهم
باستناد الحسن والقبح الى الوجوه والاعتبارات التي تقع عليها الافعال
والا لما صح لهم اسنادها اليها ولمشايخ المعتزلة طريق اخر وهو ان الضرر
مثلا انما يقبح لكونه ظلما واذا انتفى الظلم انتفى القبح ودوران الاثر مع الوصف
مشعر بالعلية ونحن قد بينا فيما سلف ضعف الدوران مسئلة
ذهبت المعتزلة الى ان العلم بحسن الاشيا وقبحها عقلي فبعضه ضروري
كحسن رد الوديعة وحسن الصدق النافع وبعضه نظري كحسن الصدق
الضار وذهبت الاشاعرة الى ان ذلك معلوم بالشرع وانه لا حسن
ولا قبح في العقل فالظلم لو امر الله به لكان حسنا ولو نهى عن رد الوديعة
لكان قبيحا وذهبت الاوايل الى ان العلم بحسن الاشيا وقبحها
مستفاد من الحكمة العملية والعدلية قد استدلوا على مذهبهم بوجوه
احدها انا نعلم بالضرورة حسن رد الوديعة وقبح الظلم فان احدا
لو ضرب غيره على طوله او قصره او لونه او كون الكواكب في السما فان
العقلا باسرهم يبادرون الى ذمه وان فرض عدم الشرع الثاني
ان منكري الشرائع من العقلا قد اعترفوا بحسن الاشيا وقبحها كالهند والملحدة

الثالث لو لم يحكم العقل بقبح بعض الاشيا وحسنها لم نعلمها
بالشرع والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية انا
اذا لم نعلم قبح الكذب ثم قال لنا الله تعالى ان هذا الشي قبيح او
نهانا عنه او امرنا بشي او قال لنا انه حسن جوزنا الكذب في خبره وان
نهانا عن الحسن وامرنا بالقبيح لانا حينئذ لم نكن عالمين بانه حكيم
لا يفعل القبيح فوجب القول بانتفاء العلم بوجوه الافعال وبحكمته
تعالى الرابع ان الحسن والقبح لو استندا الى الاوامر
والنواهي مطلقا او بشرط القصد من الامر والناهي لزم تحسين
الكفر الذي يامر به الكافر وتقبيح الايمان الذي نهى عنه فان قالوا انما
المؤثر هو امر الله من حيث انه خالق ومنعم قلنا واي تاثير لكونه
خالقا ومنعما فان قالوا الخالق تجب طاعته قلنا علمكم بوجوب الطاعة
ان استند الى العقل اعترفتم وان استند الى الشرع فحينئذ انما الزمناكم في
الشرع لم كان امره واجب الاتباع فان قالوا الخالق المالك لعبده
لامره ونهيه تاثير في التحسين والتقبيح كالمالك منا فان لامره تاثيرا في
حسن تناول ملكه ولنهيه تاثيرا في قبحه دون من ليس بمالك قلنا
ان استندتم في العلم بحسن تصرف المالك في ملكه الى العقل اعترفتم وان
كان الى الشرع سقط كلامكم لانا الزمناكم فيه الخامس
لو جوزنا كون الهند اعتقدت حسن الصدق وقبح الكذب الظلم
لشبهة لا لقضاء العقل لجوزنا ان يكون بعض البلاد يعتقدون قبح
الصدق وذم من استعمله ولا استحلوا بالحسن والاستاه [illegible]

والاحسان الى المسيء لاجل شبهة عرضت لهم لان العقل جزم

برجحانهما ولما كان هذا باطلا قطعا فان العقلاء باسرهم لو اخبرهم

مخبر بذلك لبادروا الى تكذيبه بناء منهم على ان ذلك ممتنع عقلا

فكذلك الاول واحتج الاشاعرة على مذهبهم بوجوه

الاول ان العلم بقبح الاشياء وحسنها لو كان ضروريا لما

وجب تساويه لاعتقاد كون الكل اعظم من الجزء لعدم التفاوت في

الضروريات ولكانت العقلاء باسرهم مشتركة فيه ولو كان نظريا

لكان خرقا للاجماع لان العقلاء بين قايل بعدم العلم بذلك مطلقا

وبين القايلين بالعلم به بالضرورة الثاني ان النبي اذا

هرب من انسان قاتل فاخبر به ومنع السوال ان كان حسنا لزم حسن

الظلم وان كان قبيحا لزم قبح الصدق الثالث ان الله

تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن

فتكليفه بالايمان تكليف لما لا يطاق الخامس ان من

قال لاكذبن غدا ان حسن صدقه لزم حسن الكذب وان قبح لزم

قبح الصدق والسادس ان الله تعالى فعل الجهل لانه انما

يحصل عقيب النظر والنظر مجموع علوم لا تستلزم الجهل والا

لكان الصادق كاذبا هذا خلف السابع لو

كان الفعل قبيحا لكان اما من الله تعالى وهو باطل اتفاقا او من

العبد وهو باطل لان افعال العبد اضطرارية على ما ياتي الثامن

لو كان الفعل حسنا وقبيحا لوجه عايد اليه لكان المعلول سابقا على

العلة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان قبح فعل الظلم

١١٠

للظلم حاصل قبل وجود الظلم فلو كان قبحه معللا به لزم السبق

التاسع ان المعدوم قد يتصف بالحسن والقبح فلا يكونان

وصفين ثبوتيين بيان الاول ان ما كان حسنا كان تركه قبيحا

والترك عدمي ولان الافعال الحسنة والقبيحة قبل دخولها في الوجود

تكون حسنة وقبيحة العاشر ان جهة قبح الكذب ان كانت

عايدة الى مجموع حروفه التي لا وجود لها كان المعدوم موصوفا بالقبح

الثبوتي وان كانت عايدة الى كل واحد من الحروف كان كل حرف كذبا وكل

كذب خبر فكل حرف خبر الحادي عشر اذا قال القايل زيد في

الدار ولم يكن فيها كان قبيحا فالمقتضي للقبح ان كان ذات تلك

الالفاظ مطلقا لزم القبح وان طابق وان كان بانضمام عدم كونه

في الدار كان العدمي مقتضيا للثبوتي وان كان المجموع كان العدم

جزء العلة وان كان امرا اخر فذلك الاخر ان لم يكن لازما لتلك

الالفاظ مع عدم كونه في الدار لم يكن الكذب قبيحا وان كان لازما فعلة

اللزوم اما تلك الالفاظ مطلقا او مع العدم ويعود البحث

الثاني عشر لو كان القبح صفة حقيقية لما اختلف

باختلاف الوضع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة

وبيان بطلان التالي ان الواضع اذا وضع قولنا قام زيد للخبر

لم يكن التلفظ به قبيحا عند عدم قيام زيد والجواب عن

الاول المنع من حصول التفاوت سلمنا لكن لا نسلم ان التفاوت في

العلوم يخرجها عن كونها ضرورية فان بعض الضروريات البديهية

يكون اجلى من بعض عند كون تصوراتها اجلى وعن الثاني

ان المخبر يجب عليه التورية بحيث يخرج بها عن الكذب لا يقال
فيلزم من ذلك عدم الوثوق باخبار الله تعالى لانا نقول
لو اخبرنا الله تعالى بخبر يدل ظاهره على امر يمتنع عليه ارادة ذلك
الظاهر وعدم قرينة صارفة عنه لكان الحكيم ملغزا وهو قبيح بخلاف
ما نحن فيه وايضا اذا تعارض قبحان وجب المصير الى اقلهما قبحا لان القبح
قد يتخلف عن الكذب في بعض المواضع لمانع ولا يخرج ذلك
الكذب عن مقتضاه ولا يلزم من ذلك ان يكون كل كذب تخلفا لذلك
المانع كما ان الاحكام العقلية الضرورية قد تتخلف في بعض المواضع
لمانع ولا نسلم ما ذكره السوفسطائيون وايضا هذا الكذب فيه
جهة حسن لا من حيث كونه كذبا بل من حيث اشتماله على التخلص وفيه
جهة قبح وهي كونه كذبا والجهتان متغايرتان وما فيه جهة القبح
فهو ملازم لها وما فيه جهة الحسن فهو ملازم لها من غير تغير وعن
الثالث انه كلف ابا لهب من حيث ان الايمان ممكن لا من حيث
وقوع الاخبار بانه لا يؤمن وهذا بعينه جواب عن الرابع فان العلم
لا يخرج الممكن عن امكانه والكافر مكلف بالايمان من حيث هو ممكن
لا من حيث فرض العلم فانك اذا فرضت العلم بالكفر حاصلا انتفى
فرض الكفر لان العلم لا بد فيه من المطابقة ومع فرض احد طرفي
النقيض لا يمكن فرض الاخر وعن الخامس انه يجب عليه
ترك الكذب في غد لانه اذا كذب في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو
العزم على الكذب وفعله وترك وجها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق
واذا ترك الكذب يكون قد ترك تمام العزم والكذب وهما وجها حسن
وفعل

ويفعل وجها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب ولا شك ان الثاني
اولى وعن السادس ان الجهل لازم من المحرمات الغائبية
الحاصلة للانسان من قوته الوهمية وترك استعمال قوته الوهمية العقلية
وعن السابع ما اتى من كون الفعل مخلوقا للعبد وعن
الثامن ان الظلم انما يقبح قبل وجوده على معنى ان الفاعل
اذا فعله كان بحيث يستحق الذم وهذه الحيثية ثابتة امرا ثبوتيا
كما ثبت للنار علية الاحراق وان كانت النار معدومة على معنى انها
بحيث لو وجدت لصدرت عنها الحرارة وايضا فيجري مثله من كون الحسن
والقبح وصفين ثبوتيين وههنا هو الجواب عن التاسع وعن
العاشر انكم بالاعتبار الذي علم كون الكلام خبرا وصدقا
وكذبا اعلموا به كونه قبيحا وحسنا وعن الحادي عشر ان
العلة هي الخبر بشرط ان لا يكون مطابقا ولا يلزم من ذلك تعليل الامر
الوجودي بالامر العدمي وعن الثاني عشر ان الاخبار الكاذب
هو المقتضي للقبح وهو معنى معقول وان اختلفت عليه العبارات

البحث الثاني في افعالنا ادعى ابو الحسين
البصري وجماعة انه ضروري وهو الحق عندي وذهب طائفة من
المعتزلة وبعض الامامية والزيدية الى ان العلم بذلك كسبي وذهب
جهم بن صفوان الى انه لا فاعل الا الله تعالى وذهب الاشعري والنجار
الى ان المحدث هو الله تعالى لا غيره وانما العبد مكتسب وهؤلاء اثبتوا
للعبد قدرة ونسبوا الفعل الى الله تعالى واما جهم فانه لم يثبت قدرة

الجبرية ثم اختلف القائلون بالكسب في تفسيره فمذهب الاشعري انه
ان قدرة الله تعالى اجرى العادة بان العبد متى اختار الطاعة فعلها
فيه وتفعل القدرة بها والعبد متمكن من الاختيار وان كانت القدرة
عنده لا اثر لها في الفعل وذهب اصحابه الى ان معنى الكسب
هو ان القدرة الحادثة لها اثر في الفعل وذلك الاثر غير الاحوال
وزايد عليه وذهب بعضهم الى ان ذلك الاثر كون الفعل طاعة
ومعصية وشبههما وعبثا وغير ذلك من الصفات وهي مناط التكليف
وبها يستحق المدح والذم وذهب اخرون الى ان ذلك الاثر
غير معلوم وذهب ابو اسحق الى ان الفعل يقع بقدرة الله تعالى
وبقدرة العبد ومذهب الاوائل ان الله تعالى يفعل الارادة والقدرة في العبد
ثم هما يوجبان الفعل وهو قول ابي الحسين البصري وامام الحرمين لنا
ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الاحسان وقبح الذم على
وحسن الذم على الاساءة ولولا العلم الضروري بكون الفعل صادرا
عنا والا لما صح ذلك لا يقال حسن المدح على الفعل انما
يكون بعد العلم بكون الفعل صادرا عن الممدوح وكذلك الذم فلو جعلتموه
مقدمة في العلم بذلك لزم الدور لانا نقول لا نجعله مقدمة
للعلم بكون العبد فاعلا وكيف ذلك مع انا ادعينا الضرورة في ذلك
بل جعلناه منبها على كون ذلك العلم ضروريا ومشايخ المعتزلة لهم
هذا السؤال واستدلوا على مذهبهم بوجوه الاول ان افعال
العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما بقي فرق بين حركاتنا وحركات
الجماد مع ان البديهة قاضية بالفرق الثاني ان افعالنا لو كانت
مخلوقة

مخلوقة لله تعالى لما صح منه تكليفنا [illegible]
ظاهر الثالث يلزم الظلم فانه تعالى يخلق فينا الفعل ويعذبنا عليه
الرابع ان افعالنا توجد بحسب دواعينا وتنتفي بحسب صوارفنا
فلولا استنادها الينا والا لجاز ان يقع [illegible] الخامس ان
الله تعالى قد اضاف الفعل الى العبد بقوله فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم
انفسكم امرا فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب
رهين الا ان دعوتكم فاستجبتم لي السادس انه تعالى مدح
المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعد بالثواب على الطاعة وتوعد
بالعقاب على المعصية بقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون
ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان
الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون فله عشر امثالها ومن يعرض
عن ذكر ربه ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا
والذين كفروا بعد ايمانهم جزاء بما كانوا يعملون فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
من يعمل سوءا يجز به السابع انه تعالى نزه نفسه عن
افعال المخلوقين من الظلم بقوله وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا
ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا ونسب الكفر والمعاصي الى العباد بقوله كيف
تكفرون بالله وماذا عليهم لو امنوا ما منعك الا تسجد فما لهم عن التذكرة
معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله ومن المعلوم
القطعي انه يستحيل ان يخلق في الكافر الكفر وفي العاصي العصيان ثم يوبخه عليه

الثامن انه تعالى خير العباد بين الايمان والكفر فقال فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا التاسع انه تعالى
امر عباده بالمسارعة الى فعل الطاعات بقوله وسارعوا الى مغفرة من
ربكم وامرهم بالطاعات في قوله اركعوا واسجدوا وافعلوا الخير
وغير ذلك لا يقال هذه الايات معارضة بمثلها في قوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون الله خالق كل شيء فعال لما يريد وهو
يريد الايمان لانا نقول يجب تاويل هذه الايات جمعا
بين ما ذكرنا وما ذكرتم قال ابو الهذيل انه تعالى انزل القران ليكون
حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من هذه الايات اضافة الكفر
اليه تعالى لكان الحجة ما يقول له الكافرون كيف تامرنا
بالايمان وانت قد خلقت فينا الكفر قالت الاشاعرة افصحنا
يمكنكم ان تقولوا انا لما قصدنا الى ايجاد شيء وجدت ذلك الشيء
عقيب ذلك القصد علمنا استناد الفعل الينا ولكن ذلك ابتنا
الى الدوران ثم انا نقول هل تعرفون بين ما اذا احدثموه بحسب
دواعيكم وبين ما اذا فعله الله تعالى عقيب دواعيكم لاجراء عادته
بالفرق فاظهروه والا لم يتم لكم معرفة استناد الفعل اليكم اجاب
قاضي القضاة بانا متى احسسناه اذ نزيه علمنا ضرورة انه لولا دواعينا
لما حدث وانه يجب حدوثه بحسبها ومتى خلق فينا لم يجز ان نعرف به
هذا العلم لانه يكون جهلا غير علم وهذا غير لائق من قاضي القضاة
لانه جعل العلم بكوننا فاعلين كسبيا وسائر من ابي الحسين واحتجت
الاشاعرة بوجوه الاول ان العبد الفاعل ان لم يتمكن من الترك

الترك فهو المطلوب وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح الفعل على
مرجح لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وان توقف وذلك المرجح ان كان من
فعله تسلسل وان كان من فعل الله تعالى فان امكن الترك افتقر الى مرجح اخر
والا لزم الجبر الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله الاختيارية لكان عالما
بها والتالي باطل اما المقدم فلبيان الشرطية ان الفاعل لا يخصص احد
مقدوريه الا بعد القصد ولان الجزئي لا ينبعث عن القصد الكلي والقصد
مشروط بالعلم وبيان بطلان التالي ظاهر فان المتحرك لا يعلم اجزاء
المسافة ولا يعلم كمية السرعة والبطوء المتخللين بالحركة والنائم فاعل غير
عالم الثالث دليل التمانع اثبتناه الرابع
لو كان العبد قادرا لكان الله تعالى قادرا على عين مقدوره لما بينا
من انه تعالى قادر على كل الممكنات ولانه قادر على مثله فهو قادر على عينه
لتساوي المثلين لكن التالي باطل والا لزم وقوع مخلوق بين قادرين لانا
اذا فرضنا ان العبد اراد فعلا ان علم الله تعالى انه مصلحة فلا بد
وان يريد ثم فرضنا انه تعالى علم المصلحة في ايجاده منه تعالى
ثم ان العبد حاول فعله فان ذلك الفعل يقع بالقادرين وبيان
بطلان اللازم انه يستلزم استغناء الفعل وحاجته اليهما معا هذا
خلف الجواب عن الاول ان المختار يمكنه ان يرجح
احد الطرفين على الاخر من غير مرجح وهذا غير مذهبكم في حق
واجب الوجود وايضا المرجح الموجب للفعل وهو الارادة لا يخرج
القادر عن كونه قادرا لانه لا ينافي الاستواء والرجحان لانهما حاصلان للفعل
باعتبارين واعلم ان هذه الشبهة ما نفت القدرة عن العبد في اعتقادكم

فبقي تعيينها بناء على المقدمة انه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وطريق
التخلص ما ذكرناه وعن الثاني ان العلم المقتضي ممنوع
وانما الشرط العلم الاجمالي ولمنع عدم انبعاث الجزئي عن
القصد الكلي فان لنا ان نقصد المجاوزة الحركة انما تصدر حركة مطلقة
وتخصص تخصص البايل ولان الاضافة الى الجزئي مسبوقة بتحققه
فلو كان تحققه موقوفا على الاضافة التي هي العلم لزم الدور وفي
الاخير نظر وعن الثالث ان قدرة الله تعالى القوية
من قدرة العبد فوقوع مقدور الله تعالى اولى وهذا الدليل
يمشي في الوحدانية ولا يمشي ههنا وهذا بعينه هو الجواب
عن الرابع قالت الاشاعرة الذات غير مقدورة لانها ثابتة
في العدم والوجود حال فلا يكون مقدورا فلا يكون العبد فاعلا
البتة لانا نقول المقدور هو الذات على كونها موجودة
لانا نقول هذا فاسد لان معناه ان كان المقدور
هو الذات وحدها او الوجود وحده او المجموع فقد ابطلناه
والا فلا معنى يحصل له وهذا يرد على من اثبت المعدوم من
المعتزلة اما علينا نحن فلا مسئلة القايل بالكسب فرارا
من اثبات الفعل للعبد ومن عدم الامر والنهي غالط لانا نقول
العبد اما ان يكون له في فعله اثر ما او لا يكون فان كان الاول فهو
المطلوب وان لم يكن فهو قول بمذهب جهم ثم انا نقول لابي
الحسن كيف تخلص من قول المعتزلة بان العقل انما حسن مدحه
وذمه بالفعل ولم يحسن مدحه وذمه بالفعل باللون الذي فيه
لان

لان الله تعالى قد خلق مع الفعل قدرة غير مؤثرة ولم يخلق في
اللون قدرة وابي عامل يرتضي القول بهذا وفيستحسن المدح
والذم لانه خلق في العبد فعلا ان ولم يستحسن المدح والذم في
اللون لانه خلق فيه فعل واحد مسئلة قد ذكرنا فيما
تخلف فيه الافعال الى المباشر والمتولد والمخترع واختلف
الناس في المتولد فذهب المعتزلة الى ان كل ما تولد من فعل العبد فهو
فعل له سواء تولد عن فعله المباشر او تولد عن فعله المتولد عن
المباشر وذهب معمر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما
يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال اخرون من المعتزلة
لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل له الا ما وجد
في محل قدرته وما يجاوز محل القدرة فهو واقع بطبع المحل
وذهب الاشاعرة الى ان المتولدات من فعله تعالى وليس
فيها ما هو كسب للعبد والحق عندي المذهب الاول ويدل عليه
ما دللنا به في المسئلة الاولى فانا نستحسن المدح على ما يقع من
افعالنا المتولدة كالكتابة والبناء ونستحسن الذم على بعض اخر
منها كالقتل وهذا انما ذكرناه استدلالا على صوريتم هذا
الا عند ... لا على بعينه ويبطل قول من قال بان الفعل صادر
عن طبع المحل انه لو كان كذلك لدام ولما اختلف واشتركت
المتساويات فيه والتوالي كلها باطلة على ما تقدم ثم ان ابطال
الافعال الاختيارية يجوز ان لا تقع والمتولدات ليست كذلك فلا
تكون اختيارية لان شأنه ان بعد حصول السبب يجب المسبب

فالواجب لا يكون مقدورا لا انا نقول لم لا يقتضي بعقولنا
المتولد مقدورا انه يجوز ان لا يقع مع وجود السبب لمنعاه العجز
ان لا يفعل السبب فلا يفعل المسبب لا يقال لا بد لا في المدح
والقبح على كون المتولد من فعل العبد فانا نذم من القى صبيا في النار فاحرق
مع ان المحرق هو الله تعالى بواسطة النار لانا نقول الذم
على الالقاء مع العلم بحصول الاحراق لا على الاحراق مسئلة
تعصب الملاحدة ظن التناقض في قول ابي الحسين البصري وهما
القول بالاختيار والقول بالوجوب عقيب القدرة والداعي وهذا
ظن فاسد فان الوجوب هاهنا غير مناف للقدرة فان القادر من حيث هو
هو انما هو الذي يجوز ان يفعل وان لا يفعل وهذا لا ينافي وجوب الفعل
بشرط انضمام ارادة او شي اخر من شرائط التاثير مسئلة
قالت الاشاعرة ردا على المعتزلة انا نفعل اللون بحسب قصدنا
فانا عند الخلط لما العفص والزاج نكون فاعلين له وهذا
باطل فما ذكرتم باطل والتزم البغداديون وقوع اللون بالعبد واما
البصريون فقالوا ان اللون كان في اجزاء الزاج فاذا قرب بها
العفص ظهر والقول بالكمون ظهر بطلانه واجاب محمود
بان اللون يقع عند الخلط لا بسببه بل بسبب مزاجي العفص والزاج
وفيه تعسف للقوة غيرا تسلم ما الكلام الاشاعرة البحث
الثالث في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
لان له صارفا عن القبيح وداعيا الى الحسن وهو فاعله عليهما
اما وجود الصارف فلانه عالم بقبح القبيح مع غناه عنه وهذان
يوجبان

يوجبان عدم فعل القبيح واما وجود الداعي فلان الحسن كاف في الداعية
المريد له اذ الخلاص عن جهات المفسدة وايضا الواجب ان يفعل القبيح
لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذابين وان يرسل رسلا يدعون الى
انواع الكفر من الشرك وعبادة الاوثان وكفر النعمة وتحسين منع الودائع
لا يقال لا يجوز ان يظهر المعجز على يد الكذابين لانه
تعالى قادر على ان يعرفنا صدق الرسول لا بطريق الا المعجز فلو جوزنا
ظهوره على يد الكاذب لانسد الطريق وهو محال لانا نقول
عدم تجويز هذا الغرض ان كان لعلمكم قبحه تعالى لكم الوقوع فيما
قررتم منه فانه ليس ايضا احدى القدرتين لانا بان اخرى اولى من العكس
وان كان لكونه تعالى حكيما لا يليق على الحكيم فهو اعتراف بالمقصود
لا يقال انه تعالى كلف بالايمان من علم منه عدمه وهو
قبيح لانه ان كان لا لغرض فهو عبث قبيح وان كان لغرض عائد اليه فهو
محال وان كان الى المكلف فان كان ضررا فهو قبيح وان كان نفعا فهو معلوم
العدم فلا يحصل من المكلف الا الضرر وان كان الى غيره فهو قبيح
لان نفع الغير بتكليف هذا قبيح لانا نقول النفع عائد الى المكلف وهو
تعريضه للثواب ومعنى ذلك ان جعله بحيث يتمكن من الوصول
الى النفع وهذا الغرض قد حصل مسئلة ارادة القبيح
قبيحة وترك ارادة الحسن قبيح فلا يصدر ان الله تعالى فالله
تعالى لا يريد القبائح ويريد الطاعة لان له داعيا الى الطاعات من
حيث انه حكيم فله داع الى الحسن والطاعات حسنة وله صارف عن
المعاصي لحكمته ايضا ولانه تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعصية وهما

خلافا … قولنا ومن اثبات المشيئة انه تعالى يعلم وخلق الايمان والكفر فانه تعالى مالكه فلو اراد منهما اراد وقع مسئلة المائة

انه تعالى حكيم ثبت انه لا يفعل الا لغرض والا لكان عابثا تعالى الله عنه والاوايل نازعوا في ذلك قالوا الا لكان ناقصا الان كل من فعل الحسن

لحسنه يستفيد صفة هي انه قد فعل ما هو حسن في نفسه وما هو بخلاف غيره وكل مستفيد ناقص ثم انهم قالوا انه تعالى عالم بكمالات

الممكنات فهو يوقعها على تلك الكمالات لا بان يوجدها اولا ناقصة ثم يكملها بعد ذلك بل يخلقه متصفا بالكمال اللايق به لا باستيناف

تدبير والغرض هو استيناف ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني والاشاعرة اخذوا هذا الدليل من الاوايل وحرفوه فنفوا بسببه

الغرض عنه تعالى وعن جميع الممكنات ولم يثبتوا غاية لشي من الممكنات واسقطوا العلل الغائية باسرها من الاعتبار وابطلوا علم منافع

الاعضاء والطب وغيرها من العلوم وهذا نقص عظيم في حقه تعالى والجواب عما قال الاوايل المنع من كون ذلك فاعلا مستفيدا

على ان الدليل المبني على الحسن والقبح خطابي لا برهاني والتحقيق و الاشاعرة تحتج بحجج احدها ان الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل

ذي الغرض وان كان محدثا فان كان محدثه الله تعالى تسلسل وان كان غيره فهو باطل لما مر من انه تعالى فاعل لكل شي وثانيها ان الغرض

ممكن فيفعله بتوسط الفعل عبث والجواب عن الاول ان الغرض محدث حاصل منه تعالى ولا تسلسل لانقطاع الاغراض

بقولنا انه يحدث من ابتدائه واصلهم فانتفى عن الثاني ان الغرض … الاغراض

فيلزم ان ارادة الطاعة وكراهة المعصية وقوله الاشعرية الامر دل على الطلب لا على الارادة تحقيقا اما اولا فلعدم العلم بالرابطة

على الارادة في حقه تعالى واما ثانيا فلان الطلب لا يعقل مع مغايرة للارادة وانما كذلك ما لارتياد القبيح ناقص تعالى الله عن ذلك علوا

ولان السمع قد دل على ذلك واما الاشاعرة فقد جوزوا على الله تعالى ارادة القبايح وكراهة الطاعة من العاصي وحب المعصية تعالى

عن ذلك علوا كبيرا وقد الزمهم المعتزلة كون الكافر مطيعا بكفره من حيث انه فعل ما اراد الله منه ولانه حكيم فكيف يامر بالايمان للكافر والامر بعث

عليه وتحريض مع انه يكرهه واحتج الاشاعرة على مذهبهم بانه تعالى فاعل لكل موجود على ما مضى والقبايح موجودة

فهي من فعله بارادته وايضا لو اراد الطاعة من الكافر لصار مغلوبا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان المريدين اذا

تعارضا فالمغلوب من لم يقع مراده ولانه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن والحكيم لا يريد ما علم انه لا يكون وللسمع كقوله ولو شاء ربك لجعل الناس

امة واحدة ولو شاء الله لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وغير ذلك والجواب عن الاول انه

مبني على الاصل الفاسد وقد بينا بطلانه فيما مضى وعن الثاني

انه تعالى انما لم يوصف بالمغلوبية من حيث انه اراد الايمان الاختياري من العبد لا الاضطراري وهذا لازم عليكم ايضا فانه تعالى امر الكافر

بالايمان مع انه لا يقع وعن الثالث لا نسلم ان الحكيم لا يريد ما لا يكون اذا كان ممكنا والايمان ممكن من الكافر والدليل النقلي متأول ولا

شاءه

يستحيل وجودها دون الفعل والمستحيل غير مقدور ه
البحث الثالث في التكليف وهو عبارة عن
بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام
فارادة الوالد الواجب الطاعة الصلاة من الولد ليس بتكليف بخلاف
ارادة الله تعالى وهو حسن لانه فعله تعالى ووجه حسنه التعريض
للثواب لا يحصل التعظيم وهو لا يحسن الابتداء به فان قيل لا نسلم
ان التفضيل بالتعظيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع والضرر
سلمنا لكن استحقاق التعظيم لا يتوقف على الافعال الشاقة فان
التلفظ بالشهادة اسهل من الجهاد مع ان التلفظ النفع المستحق
به اعظم ولان التكليف دائر بين كونه موديا الى النفع والى الضرر
وجلب النفع ليس بضروري ودفع الضرر ضروري فلدفع الضرر اولى
من جلب النفع لكن بحصول التكليف يحصل النفع والضرر وبعدم
التكليف يندفع الضرر ويفوت النفع وكلما كان كذلك كان قبيحا ولان
الكل بخلقه وارادته فلا تكليف ولان معلوم الوجود واجب ومعلوم
العدم ممتنع فلا تكليف ولان الداعي ان استوى فلا مرجح فلا تكليف
ولا تكليف ان وجب احد الطرفين فلا تكليف او ان وجب احد الطرفين
فلا تكليف ولان التكليف حال وقوع الفعل تحصيل الحاصل وقبله
لا قدرة لانه لا معنى لكونه فاعلا الا حصول المقدور عن القدرة
ويستحيل ان يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم
يكن في الحال مامورا به بل يكون ذلك اعلاما بصيرورته
مامورا في المستقبل ولان النائب يستحيل عودها اليه تعالى
او

[illegible]

او الى المكلف لانها ان كانت ضررا فهو قبيح وان كانت نفعا فلا يحسن في
الحال لانه في الحال يتاذى ولا في ثانيه لانه يمكن من غير التكليف وهو عبث
ولان التكليف على ما ذكرتم يجري مجرى القضا الغريم في التحكم بتكليفه بالخروج
ليثبته عليه ولان فائدة التكليف هو الثواب يجري مجرى الاجرة وتكليف بحسن منه
تعالى فعلها من غير رضاه والجواب ان التعظيم والاجلال من غير
سبق الاستحقاق قبيح عقلا سواء صدر ممن ينتفع ويتضرر او ممن يستحيل
عليه ذلك وما ذكروه من المثال غير صحيح لان الثواب لا يستحق بنفس الجهاد
من غير الشهادة فاذن الموجب للاستحقاق انما هو المجموع ولا شك في ان
الثواب الحاصل من المجموع ازيد من ثواب الاجزاء والضرر الحاصل
من التكليف قليل جدا بالنسبة الى كثرة والنفع الحاصل به اعظم من تعب
التكليف بكثير ووجه القبح منتف بالاطلاق وليست الافعال باسرها من خلق [illegible]
الله تعالى وارادته على ما بينا معنى التكليف وقد بينا فيما سلف ان العلم
بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة والاختيار فلا يؤثر في منعهما
نعم انه يجب المعلوم وجوبا لاحقا واجاب بعضهم بانه
تعالى يعلم الوقوع ويعلم القدرة للمكلف عليه فلا يلزم اخراجه عن القدرة
بسبب تعلق العلم بالوقوع باولى من ثبوت القدرة له لتعلق العلم بها لا يقال
فيكون العبد متمكنا من ان يجعل علم الله تعالى غير علم على تقدير وقوع
مخالف المعلوم لانا نقول ينتقض بما ذكرتموه في حقه تعالى
فانه عالم باحد طرفي الفعل مع قدرته على الاخر وطريق الجواب
فيهما ان فرض عدم الطرف المعلوم مع وضع العلم ملزوم للمحال لانه
تنزل منزلة وضع عدم الطرف مع الحكم بامكان وجوده والترجيح

لا لخروج المكلف عن القدرة كما اسلفناه والتكليف جاز ان يتبع حاله
وقوع الفعل او قبله لا على تقدير ان يوجد الفعل موجودا او معدوما
والقايل منع المكلف ويستحيل وجودها بدون التكليف والفرق بين
التكليف والالتفات في النحو ظاهر لان الالتفات ضرر عظيم يضطر معه
الى الخروج وسائر ما يطرا عليه الغير فعله لا تاثير له في استحقاق التعظيم
والثواب اما التكليف فانه طلب لمكارم الاخلاق التي يستحق المدح
والتعظيم ولئن الجاه الى الفعل وفارق الثواب الاجرة لانه يستحق
بالنسبة الى الثواب المقارن للتعظيم والاجلال وتوقف الاجرة على المراضاه
خلافا مسـألة التكليف واجب الا انه اغرا الله تعالى
بالقبيح والقائل باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى
خلق المكلف وجعل له ميلا الى القبيح ونفورا عن الحسن فلو لم يكلفه
بان يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح لزم الاغرا وخالف الاشعرية
في ذلك ولهم اعتراضات ومعارضات منهـا ان هذا مبني على
الحسن والقبح وقد سلف ومنهـا ان الاغرا غير لازم لان العاقل يعلم
ان العقلا يمدحون على فعل الحسن ويذمون على فعل القبيح فكان هذان
العلمان باعثين للمكلف على فعل الواجب وترك القبيح وان لم يحصل التكليف
ومنهـا ان التكليف ان توقف على العلم بالقبح والوجوب مع انه لا
يحصل الا بالتكليف لزم الدور وان لم يتوقف مع العلم بهما من جملة كمال العقل
لزم تكليف من لم يتكامل ومنهـا ان التكليف لا بد فيه من معرفة المكلف
والا فكيف يعرف انه مكلف ومعرفة المكلف لا يتفق الا في زمان من جملة زمان
كمال العقل ففي ذلك الزمان لا يكون مكلفا مع انه مايل الى القبيح ونافر عن
الواجب

الواجب فكان جايز في وقت جايز في كل وقت والجواب عن
الاول انه قد مضى البحث في اثبات الحسن والقبح وعن الثاني
ان اكثر العقلا يستسهلون الذم ويستحقرون المدح في قضاء اوطارهم
فلا بد من باعث اخر هو التكليف وعن الثالث المنع من ان العلم بالقبح
والوجوب لا يحصل الا بالتكليف وعن الرابـع ان المراد من
التكليف هو البعث على ما يتوقف العالم بقبح القبيح ووجوب الواجب قبل
علمه بالتكليف وجد له باعث وهو بيش العقلا وقد قيل ههنا انه غير مكلف
مسـألة لا يختص وجوب التكليف بالمؤمن دون الكافر من
حيث انه بعثه على تحصيل الثواب وعدم اختصاص النفع لا يوجب
قبحه ولان الغرض بالتكليف هو ان يتمكن به المكلف من الوصول
الى استحقاق الثواب وهذا قد حصل في الحال فانه تمكنه من وصول
الثواب غرض اخر لكنه مشروط باكتسابه ولئن يعرض كلي في
الحال والغد ادون قالوا تكليف الكافر فيه مصلحة للمؤمن لا يقال
كيف يحسن نفع الغير بضرر اخر لانا نقول لئن تكليف الكافر
ضررا به بل الضرر حصل من قبله فان لا عبث في تكليفه قال بعض
الاشعرية الزاما على المعتزلة لو مات الصبي قبل بلوغه وقال يا الهي لم
لا كلفتني واصل الى ثواب المؤمن لكان الجواب اني لو كلفتك لكفرت
فلما علمت هذا منك قبل التكليف فيقول الكافر يا الله لم لا امتني
كالطفل فيسقط حجة الله وهذا غير صحيح بل جواب الطفل ان
يقال تكليفك كان فيه مفسدة لبعض المكلفين وذلك وجه قبح تكليف

الكافر ليس كذلك او نقول التكليف تفضل ولا يجب على المتفضل التفضل
مسـئلة متعلق التكليف علم وظن وعمل والعلم منه
عقلي محض كالتكليف بكل ما يتوقف عليه السمع كاثبات الصانع ومنه سمعي
محض كالعلم بوجوب الواجبات السمعية وقبح القبائح السمعية وندبية
المندوبات السمعية وكراهية المكروهات السمعية واباحة المباحات
السمعية ومنه عقلي وسمعي كالعلم بالوحدانية والظن سمعي محض كالظن
بجهة القبلة عند الاشتباه والعمل عقلي كرد الوديعة وسمعي كالصلاة
مسـئلة يشترط في المكلف كونه عالما بصفات
الافعال لئلا يكلف ما لا يستحق به الثواب وكونه عالما بمقدار المستحق
من الثواب او وصل البعض ومعها يقبح التكليف وان يكون قادرا
على الايصال لذلك ايضا وان لا يصح عليه فعل القبيح والاخلال بالواجب
والالجاء منه ايصال بعض الثواب ويشترط في الفعل المكلف به ان يكون
ممكنا وان يكون مما يستحق به الثواب كالواجب والمندوب وترك
القبيح ويشترط في المكلف ان يكون قادرا على ما كلف به مميزا
بينه وبين ما لم يكلفه متمكنا من الآلة المحتاج اليها ومتمكنا من العلم بما
يحتاج اليه ويشترط في التكليف ان لا يكون مفسدة لاحد من المكلفين
وان يكون متقدما على الفعل بزمان يمكن المكلف ان ينظر فيعلم بما
تعبد به على الوجه الذي تعبد به وهذا يدخل تحت ما سلف
قاعـدة اذا علم الحكيم من احد الفعلين
المتضادين انه اذا كلف به اطاع المكلف وان كلفه بالآخر عصى

وعليه الاستحباب(?) فيهما واجب جمهور المعتزلة على انه يحسن التكليف
بما علم فيه العصيان لان غرضه بالتكليف هو التعريض لذلك القدر
من الثواب وهو يعلم انه لا يحصل به بل في غيره فلو كلفه ما لا يحصل
به ذلك القدر كان نقضا للغرض ويشكل على هذا تكليف الكافر
قال قاضي القضاة وينبني على هذه القاعدة
مسائل اختلف فيها الشيخان الفرع
الاول اذا علم الله تعالى انه ان زاد شهوة المكلف
فانه يعصي وان لم يزدها لم يعص قال ابو علي لا يحسن زيادة
وخالفه ابو هاشم احتج ابو علي بان الزيادة تكون مفسدة لان
المعصية توجد عندها حجة ابي هاشم ان في ذلك زيادة مشقة
وفيها تعريض للثواب الزايد الثاني تبقية المكلف وتمكينه من
التوبة ان علم الله تعالى من العبد المعصية وان لم تحصل التوبة
لم يقبح التمكين من التوبة وان علم انه بها تحصل المعصية واذا اسقطت
التوبة اسقطت المعصية قبح منه تعالى ذلك وخالف في ذلك ابو
هاشم والدليل من الجانبين ما تقدم الفرع الثالث
تبقية الكافر المعلوم منه الايمان واستحقاق الثواب لا يجب قال ابو علي
خلافا لابي هاشم احتج ابو علي بان تبقيته لطف فيجب حجة ابي
هاشم ان التبقية تمكين وليس بلطف فيحسن ان لا يفعل قال
قاضي القضاة واتفقا معا على ان تبقية المؤمن المعلوم منه الكفر حسنة
لان تكليفه في المستقبل تعريض للثواب الزايد فيكون كالتكليف المبتدا

المعلوم منه الكفر وللفارق ان يقول التكليف ابتدا ء
لم يحصل منه الغرض الذي هو التعريض بخلاف ما نحن فيه
الفرع الرابع المؤمن الفاسق المستحق للعقاب اذا علم الله انه
لا يتوب هل يحسن تبقيته وتكليفه وان علم منه الكفر قال قوم نعم وهو عندي
ضعيف لما بيناه لانه لا يخرج بتبقيته عن استحقاق الثواب على ما ياتي
الفرع الخامس المؤمن اذا علم الله منه انه يفسق
وسوف يعرف حسنت تبقيته اجماعا اما اذا علم منه انه يموت
على فسقه قال محمود يجب اخترامه وهو عندي باطل وهذا مبني
على الوعيد وسياتي تحقيقه البحث الخامس
في اللطف وهو ما افاد المكلف هيئة مقربة الى الطاعة ومبعده
عن المعصية ولم يكن له حظ في التمكين لم يبلغ به الهيئة الى الالجاء فالالة
ليست لطفا لان لها حظا في التمكين والالجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف
وذهبت المعتزلة الى انه واجب الا ما يحكى عن بشر بن المعتمر فانه نقل
عنه الوجوب ثم خالف في ذلك جماعة الاشاعرة والدليل على وجوبه انه
يتوقف عليه غرض المكلف فيكون واجبا في الحكمة بيان الصغرى ان اللطف
معناه ليس الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية اللذين
تعلقت ارادة المكلف بهما واما الكبرى فظاهرة فان العقلاء متى علموا
ان الاداء يتخصص لفعل من اخر وعلموا ان الاخر لا يفعله الا بفعله فعله المريد
من غير تردد فمتى لم يفعل حكموا انه قد نقض غرضه لا يقال اللطف
اما ان يتوقف عليه الفعل او لا فان لم يتوقف جاز التكليف بدونه وان توقف كان
له حظ في التمكين ونصيبا كالقدرة ولان البحث فيه ولان وجه الوجوب غير كاف في
الوجوب

[illegible]
الوجوب ما لم ينتف وجوه القبح فلم لا يجوز وجود وجه من وجوه القبح
فيه لانا نقول اللطف يتوقف عليه الفعل لان الفعل لا يقع الا
بالداعي والداعي موقوف عليه ويفارق القدرة بان القدرة يتوقف عليها
الفعل لا نيته واما وجوه القبح فهي محصورة لانا كلفنا تجنبها ولا
جنايا ولا تكليفا بها الا بعد العلم بها ثم المحال وجوه الاول لو وجب
اللطف لوجب ان يفعل في كل مكلف من الالطاف ما يقع معه الايمان والطاعة
وذلك يقتضي عدم الكفر والعصيان الثاني ان اللطف
ان لم يقتض رجحان الفعل فلا فايدة فيه وان اقتضى رجحانا غير مانع كان
وجوبا فلا يكون المكلف مختارا الثالث ان الذي لم يقع منه
الايمان فاما ان يكون لعدم اللطف في حقه وذلك اخلال منه بالواجب
واما ان يكون مع وجود اللطف وذلك باطل لان اللطف هو الذي يحصل
معه الطاعة الرابع ان الحاكم هو الله تعالى فلا يجب عليه شي
لانه لا حاكم فوقه الخامس ان الداعية المقربة ممكنة لله
تعالى فجاز خلقها ابتدا من دون الفعل الذي هو اللطف والجواب عن
الاول ان اللطف ليس لطفا بذاته بحيث يتساوى مقتضاه بل اللطف
انما يكون لطفا لقراين تقترن به من احوال المكلف وغيرها فان كان مايلا
الى الدين كان الفعل لطفا له وان كان نافرا لم يكن ذلك الفعل لطفا له
ولاجل ذلك اختلف الالطاف كالعبادات الشرعية في الاوقات
واختلف شرايع الانبيا وعن الثاني ان اللطف ليس بمانع الفعل
عنه قطعا بل يكون اولى بالوقوع وعن الثالث ما اجبنا به عن الاول

فان اللطف اذا حصل ولم يحصل معه الفعل لا يدل على كونه غير لطف
بل انما لم يحصل الفعل لوجود معارض هو اقوى منه عند الفعل وعن
الرابع ان الوجوب لا نعني به ههنا الوجوب الشرعي بل كون الفعل بحيث
يتعلق الذم بالفاعل بتركه وعن الخامس بمنع عدم الامكان
مسئلة اللطف اذا كان من فعله تعالى كان واجبا عليه
ان يفعله لما مر وان كان من فعل المكلف وجب على الله تعالى ان يعرفه اياه
وان يكلفه به وان كان من فعل غيرهما لم يحسن من الله تعالى ان يكلف العبد بما
يتوقف على ذلك الا اذا علم ان ذلك الغير يفعله لا محالة وهذه
الاحكام ظاهرة ٥ البحث السابع في الالم
قدم البحث عن ماهيته وعن كثير من احكامه فاعلم الآن انه على قسمين حسن
وقبيح فالقبيح ما يصدر عنا والعوض علينا والحسن قد يقع منا على وجه
الاباحة كالذبح للاكل وعلى وجه الندب كالذبح للاضحية وعلى وجه
الوجوب كذبح المنذور والعوض عليه تعالى في هذه وقد يقع منه تعالى اما
على وجه الاستحقاق كالعقاب او على وجه الابتداء كالام الدنيا غير المستحقة
واختلف الناس ههنا فقالت الثنوية بقبح جميع الالام
وقالت المجبرة بحسنها اجمع وفصل آخرون فقالت البكرية
والتناسخية انه لا يحسن الا المستحق وما عداه فهو قبيح واهل العدل
قالوا انه يحسن منه فعل الالم المستحق وما عداه فهو قبيح واهل العدل
قالوا انه يحسن منه فعل الالم المستحق وفعل المبتدا اذا كان ذلك الالم
مصلحة لا تحصل من دونه وهو اللطف اما للمتألم او لغيره بشرط ان
يكون

يكون في مقابلته عوض يزيد عن الالم بحيث لو اظهر العوض لاختاره
عن المتألم وهذا عندي هو الحق الا باحتجة التجويز فلا
نشك فيه واما قبح ما عداها فلانه متضمن الضرر الخالي عن النفع
ذهب ابو علي الى ان الالام لا تقبح الا لكونه ظلما فقط وشرط في
قبح الظلم علم الظالم بكونه ظلما وتمكنه من ذلك ونقل قاضي القضاة هذا
القول عن ابي هاشم قال القاضي لا شك في قبح الظلم ممن ذكرنا الا انه
لا يستحق به الذم لان استحقاق الذم مشروط بتمكن الفاعل من الاحتراز عنه
لكونه ظلما قال ابو هاشم وقد يقبح الالم لكونه عبثا كمن استاجر غيره ليرح
من ماء الدار ويعيد فيها من غير غرض فالظلم منتف لوجود العوض والنفع
حاصل لحصول العبث وكذلك من خلص غيره من الغرق بشرط كسر يديه
ولا غرض له في ذلك قال ابو علي القبح ههنا الظلم فان المستاجر ظلم
نفسه من حيث ادخل عليه غما بسبب اخراج الاجرة وظلم الاجير من حيث منعه
عن منافعه والمخلص ظلم نفسه من حيث منع نفسه من التشكر مسئلة
نقل قاضي القضاة عن ابي هاشم ان الالم يحسن لكونه ضررا اذا حصل فيه
نفع او دفع ضرر حرج من كونه ضررا فالالم يتوقف على الالام
المعاقب ليس لتعجيل اللذة في الدنيا والآخرة قاضي القضاة
الالم يحسن للشاق لرجاء الربح من غير ربح وهو حسن لا تعالى
ليس في حال المشقة لا اشتباه مع اعتبار الشرط فان كان
موقفا على المرء حسن والا فلا مسئلة الالم الذي يفعله الله
تعالى لا بد وان يكون حسنا لما تقدم ووجه حسنه في غير المكلف كونه لطفا للمكلف

اخر مع العوض الزائد اذ لا وجه لاستحقاقه في حق الصبي ولا يمكن ان يقال انه
حسن لدفع الضرر لان الضرر المدفوع ان كان من فعله وهو قادر على ان لا يفعله
من دون هذا الضرر لم يحسن منه فعله ولان ابتداء الضرر بالصبي يكون ظلما فلو
انه لاجل دفع الضرر لصار المدبر بانه ظلم لا يندفع ظلمه وان كان من غير فعله
فهو تعالى قادر على منع الظالم من الظلم من دون هذا الضرر لا يقال لم
لا يمرض الطفل ليصير لطفا للظالم فيمتنع من ظلمه بالايلام لانا نقول
لا يحسن ضرر الطفل لنفع الغير اما المكلف فان كان مستحقا للعقاب
جاز لله تعالى ان يولمه معاقبة كمرض الكافر ومنع منه قاضي القضاة وقال
المرض محنة في حقه لا عقوبة ولا يجوز ان يولمه لدفع الضرر عنه كما قلنا ولا قيل
ولا يجوز ان يولمه ليسقط عنه بعض عقابه لان عقاب المستحق لا يصير مستوفى
بتعجيل ذلك البعض فلو اراد سقوط الباقي لاسقطه بالعفو واما القصد
الى ان يسقط ذلك من دون عفو بل بتعجيل ذلك البعض لم يصح لانه
يقصد الى ان يسقط ما سقوطه تفضل من دون ان يكون متفضلا وذلك
متضاد وعندي في هذا توقف وان لم يكن مستحقا للعقاب لم يحسن
منه الايلام الا للنفع وذلك النفع تارة يكون عوضا وتارة يكون لطفا
للمتالم وتارة يكون لهما معا تنبيه قال ابو علي الالم الصادر
عنه تعالى اذا لم يكن عقابا يكون حسنا للعوض فقط سواء كان لطفا او لم يكن
وقال ابو هاشم جهة حسنه العوض وكونه لطفا اما للمتالم او لغيره
وقال آخرون كونه لطفا كاف في الحسن ان كان للمتالم احتج ابو هاشم
بان النفع ممكن من دون الالم فتوسط الالم عبث قال ابو علي النفع المستحق
مغاير

بالعوض وبه [illegible]
انعام الله

وجعل ج
مغاير للمتفضل به وللالم مزية تحسن الالم كالملك المزيد ثم قال ان اللطف
فيه لمن يمنعه بل هو مشقة لا بد فيها من الثواب يقابل الملطوف فيه
فيبقى الالم خاليا عن نفع يقابله قال المكتفون باللطف ان الثواب
المقابل للملطوف فيه يكون مقابلا له وللالم فيحسن الالم من دون العوض
تنبيه لو كان في مقدوره تعالى وجود لذة تقوم مقام الالم
في كونها لطفا للمكلفين هل يحسن منه تعالى فعل الالم بدل اللذة جوزه
ابو هاشم لان الالم يخرج بكونه لطفا وبالعوض عن كونه ظلما وعبثا ويصيره
كالمنفعة فيتخير الحكيم وبعض المشايخ منع منه وهو الاولى لان الالم
انما يحسن باعتبار اللطف والعوض اذا لم يكن لهما طريق الا هو اما
مع وجود طريق غير موذ في الضرر ويكون محصلا للطف فهو اولى ولم
يحسن فعل الالم البحث السابع في العوض وهو النفع
المستحق الخالي من تعظيم واجلال وبقيد الاستحقاق يخرج التفضل
وبقيد الخلو يخرج الثواب وهو اما ان يكون علينا او عليه تعالى والاول
يكون [illegible] للالم والثاني يكون ازيد منه وهو واجب خلافا [illegible]
والامتحان الالام قبيحا وكذلك الالم الذي الجا الله تعالى او امر به
واختلفوا فيما يصدر عن غير العاقل فذهب بعضهم الى ان العوض
عليه تعالى لانه مكنه وجعل فيه ميلا الى ذلك مع امكان ان لا يجعل كذلك
ولم يجعل له عقلا يصده عن ذلك ولا جعله زاجرا يزجره فيكون العوض
عليه قطعا وذهب من لا تحصيل له الى ان العوض مستحق على المعلم واخرون
قالوا انه لا عوض على ذلك وقاضي القضاة ذهب الى ان العوض على
المولم الا ان يلجيه الله تعالى اليه بالجوع وشبهه فيجب العوض عليه لانه تعالى لم

بعث الشياع على المضار ولا الجاؤها اليه بل يمكنها ولا ينتقل العوض
اليه بالملك ولا لاستلزام العوض علينا اذ لا يمكنا الحيز بنع السيف ينتقل
اخر ولان العوض لو كان عليه تعالى لكان موفيا على الالم فيقبح منا المنع منها
من ذلك مسألة العوض المستحق عليه تعالى قال ابو
علي بدوامه لانه لو كان منقطعا للزم ألمه بانقطاعه بحصول الغم بانقطاعه
فيلزم دوام الاستحقاق ولانه لو انقطع منقطعا لا يمكن ايصاله اليه دفعة
واحدة ومثل هذا الانقطاع يوجب الالم والوجهان عندي ضعيفان
اما الاول فلانه لا يدل على الاستحقاق وانما يدل على لزوم ادامته لان
انقطاعه يوجب حصول الم واما الثاني فضعيف لان العوض انما
يجب فعله على جهة فيه المصلحة فاذا كان لا يمكن حصوله دفعة
وجب ايصاله اليه على التعاقب وقال ابو هاشم بانقطاعه لانه قد يستحق
الالم مع العوض الزائد المنقطع مسألة العوض المستحق
على الظالم يجب على الله تعالى استيفاؤه للمظلوم لانه قادر على
ذلك وهو متمكن منه مع حسنه يجب تمكين العقلاء من الفعل ذلك
شاهدا فلولا علمهم بوجوب الانتصاف لما لاح حسن التمكين مسألة
قال ابو هاشم وابو القاسم الكعبي يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم من
الظلم وان لم يكن له عوض في الحال قال ابو القاسم ويجوز خروجه
من الدنيا من غير تحصيل عوض ومنعه ابو هاشم ومنع السيد المرتضى
من ذلك واوجب العوض في الحال قال البلخي انه تعالى يجوز ان يتفضل
بالعوض عليه بما يختص به المكلف قال ابو هاشم التفضل الذي يجب
الانتصاف اجل فلا تعلق به قال السيد المرتضى والتبعية تفضل فلا

ولا تعلق بها الانتصاف البحث الثامن
في الآجال الاجل الوقت والوقت هو الحادث الذي يجعل علما
لحدوث غيره واجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى انه يبطل
فيه واختلفوا في المقتول انه لو لم يقتل كان يموت قطعا وهو
منقول عن المجبرة وقال البغداديون انه كان يعيش قطعا
وذهب البصريون الى انه كان يجوز الامران احتج ابو
الهذيل بانه لو جاز ان يعيش لكان القاتل قد قطع اجله بمعنى
انه قتله قبل الوقت الذي علم الله فيه انه يموت والتالي باطل
لان خلاف معلوم الله ممتنع فالمقدم مثله وهذا عندي
ضعيف لان قطع الاجل انما يكون لو علم الله تعالى حياته اما مع
علمه بالقتل فلا نسلم انه يكون قاطعا للاجل لا يقال انه قد قتله
قبل الوقت الذي علم انه يعيش اليه وذلك الوقت هو الاجل لانا
نقول انه اجل تقديري لا بطلنا بل على تقدير عدم القتل
واحتج القاطعون بالحياة بان الانسان قد يقتل جماعة كثيرة يعلم
بمجرى العادة عدم موتهم في وقت واحد ولان القاتل حينئذ لا
يكون ظالما لانه حصل ما لابد من حصوله ولانه كان يحسن ذبح
الشاة فلا غرامة والجواب عن الاول المنع من
امتناع موتهم والعادة قد تقتضي موت جماعة كثيرة بسبب كالغرق
والحرق ولانا نجوز عليهم الحياة والموت فلا يرد ما ذكرتم وعن
الثاني ان الظلم انما توجه من حيث تجويز الحياة مع غلبة ظننا به

فان الحيوان السليم يعيش في غالب الاوقات ولان الطفل حاصل
لانه لو مات من قبله تعالى لحصل له اعواض كثيرة اما اذا قتل فان
العوض لا يربو على الالم وكذا القول في ذبح الشاة واحتج المجوزون
بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة لأولي الالباب فسقط سبب
لو لم يقتل لانا نقول انه اثبت حياة منكرة فلا يكون عامة ه

البحث السابع في الارزاق والاسعار

حد العدلية الرزق بانه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع
منه والمجبرة قالوا انه رزق وخالف فيه العدلية مستدلين بقوله تعالى
وانفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق والحرام لا يأمر الله بانفاقه فليس
برزق والاعراض من وجهين الاول لم لا يجوز صيغة ما للعموم
في معرض الخبر الثاني يجوز تخصيص العام بما ذكرتم مسئلة
منع الصوفية من طلب الرزق لان الحلال قد اختلط بالحرام بحيث لا يمكن
تميزه فيجب اجتنابه ولان فيه مساعدة للظالمين بطلب الخراج والضمان
ولانه تعالى امر بالتوكل وهو ينافي الطلب وهذا خيال ضعيف فان
المكلف اذا عرف الشيء المعين قد اختلط الحلال منه بالحرام اجتنبه اما
مع فقد العلم فلا والمساعدة ليست مقصودة بالذات والتوكل لا
ينافي الطلب مسئلة السعر هو تقدير البدل فيما
يباع به الاشيا وهو على ضربين رخص وغلا فالرخص هو السعر القاصر
عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وكل واحد من الرخص
والغلا قد يحصل من قبل الله تعالى وقد يحصل من قبل العبد ه

البحث العاشر في الأصلح اذا علم الله
تعالى

تعالى انه اذا اعطى زيدا مالا انتفع به ولم يحصل منه مفسدة ولا مضرة
ولا وجه قبح اوجب البغداديون وابو القسم الاعطاء ومنع منه
البصريون احتج الاولون بانه اذا كان الداعي موجودا والصارف
مفقودا اوجب الفعل لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فظاهرة
واما بيان صدق المقدم فلان جهة الاحسان جهة داع وانتفا المفاسد
انتفا الصارف والتقدير حصولهما واحتج الاخرون بان الزايد على
ذلك المال مثله اذا كان مساويا له في المصلحة ان وجب على الله تعالى
فعله من حيث الزايد فكان يجب وجود ما لا يتناهى وهو محال وان لم
يجب لزم الاخلال بالواجب اعترض عليه الاولون بان الاصلح
وان لم يكن واجبا لكنه حسن انفاقا وجايز فعله فيلزم تجويز وجود
ما لا يتناهى كما الزمتمونا الجواب الامامي الفرق بين
القول بالوجوب الذي يلزم منه وجود ما لا يتناهى وبين الجواز الذي لا يلزم
منه ذلك فان الجواز لا يستلزم الفعل وعندي ان الالزام غير وارد لان
الفعل انما يجب على الله تعالى من حيث الحكمة اذا كان ممكنا اما اذا كان
ممتنعا فلا وما لا يتناهى يستحيل ايجاده ثم قال البصريون اعتراضا
على حجة البغداديين ان الداعي المذكور داعي الاحسان وهو لا يوجب وجوب
الفعل واعلم ان البصريين عنوا بقولهم هذا ان الاصلح جهة وجوب
وان كان يجب اذا حصل الداعي القدر وانتفى الصارف قال البصريون
لو وجب الاصلح لوجب علينا فعل النافلة لانها انفع وهذا غير وارد لان
الاصلح ليس جهة وجوب بل انما يجب مع خلوص الداعي ونحن نمنع منه

لوجود المشقة بخلاف الاحسان منه تعالى فانه لا مشقة فيه وبدعوه
الداعي وسقي الصارف فيجب المحوث المنهج السابع
في النبوة وفيه مباحث الاول النبي هو الانسان المخبر
عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فلا يصدق هذا الحد على
الملك ولا على المخبر عن غير الله ولا على العالم والمعجز امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر قد يكون فعلا كالخارق
وقد يكون منعا عن المعتاد فكلا قسميه يصدق عليه المعجز والخرق للعادة
لا بد منه ليقع التمييز به بين النبي المدعي والاقتران بالتحدي ذكر ليخرج
عنه الكاذب المدعي معجزة غيره وليتميز عن الارهاص والكرامات وعدم
المعارضة قيد لا بد منه ليخرج عنه السحر والشعبذة والتحدي المماراة
والمنازعة يقال تحديت فلانا اي ماريته ونازعته في الغلبة والارهاص
احداث معجز يدل على بعثة نبي قبل بعثته كانه تمهيد لقاعدة البحث
الثاني في امكان البعثة اختلف الناس في
ذلك فالجمهور من اهل الملل كانوا على ذلك وخالف فيه البراهمة
والصابئة وبدلوا على الامكان انها حسنة لما اشتملت عليه من الفوائد
فيكون ممكنة اما اشتمالها على الفوائد فمن وجوه الاول انهم
يأتون بالخبر القاطع لحصول العقاب للعاصي لان العقلاء على
الاستحقاق ولا يترتب على الوقوع ولا شك في ان هذا الاخبار يشتمل
على فائدة هي الامتناع من الاقدام على المعاصي الثاني ان
العقل يجوز ان يكون بعض افعالنا مصلحة لنا او داعيا الى فعل ما
كلفنا

١٢٥

كلفنا به من جهة العقل كالصلاة والصوم ويكون بعض افعالنا مفسدة
لنا كشرب الخمر ويكون المصلحة بان يعرفنا هذه المصالح والمفاسد
بلسان واحد من نوعنا الثالث ان التكاليف العقلية
يجوز ان تكون في النبوة مصلحة لنا يتبين ذلك الانبياء اليها الرابع
المعارف العقلية كالتوحيد والعلم والتدبير تحصل بتطابق العقل
والنقل فيها التأكيد الخامس قد بينا وجوب التكليف والعقول
البشرية قاصرة عن ادراك الكل ما كلف به تعالى فلا بد من البعثة
لتحصل المعرفة بذلك السادس ان العقول مشوبة بالاضداد
كالشهوة والغضب والوهم وغيرها من القوى الموجبة لما ينافي العقل في الطباع
الانسانية مجبولة على الانبعاث الى مقتضى هذه القوى والزجر المستفاد
من العقل غير كاف فلا بد من زاجر خارجي وهو الرسول السابع
ان لله تعالى صفات لا يدل العقل عليها كالكلام والسمع والبصر وينبغي
للعقلاء معرفتها ولا طريق الى ذلك فلا بد من النبي ليعلم ذلك الثامن
قد يكون ههنا اشياء حسنة في انفسها وان كنا لا نعرف حسنها واشياء قبيحة
لا نعرف قبحها فلا بد من نبي يحصل منه ذلك التاسع قد يحصل
للمكلفين بسبب ترك اشتغاله في العبادات وبسبب عدم علمهم بها فلا
بد من نبي يزيل عنهم الحيرة والخوف العاشر الخواص التي
في النبات يعجز العقل عن ادراكها فان منها ما هو نافع ومنها ما هو ضار ولا
يعرف ذلك الحادي عشر التنازع الواقع بين الناس الحاصل
بسبب الاجتماع يحتاج فيه الى من هو من عند الله تعالى بخاصية مميزة له

عن غيره موجبة للاستعانة الثاني عدّ الصناعات
الخفية عن عقول البشر مع شدة الحاجة إليها في أغلب الأوقات ولا بد
من معلم لها يرشدنا إليها فقد تبين بهذه الوجوه اشتمال البعثة على
الحسن مع أنها خالية عن المفسدة فتكون ممكنة بل واجبة على ما يأتي احتج
المخالف بوجوه الأول أن الرسول إن جاء بما يوافق العقل
فالبعثة عبث لاستقلال العقل بمعرفته لأجله وإن جاء بما يخالفه
فهو مردود الثاني أن النبوة تتوقف على معرفة الله تعالى
بالخبرات والتالي باطل لما تقدم فالمقدم مثله الثالث أن
الأنبياء إنما جاؤوا بالتكليف لكن التكليف محال فالبعثة محال والجواب
عن الأول أن الذي يوافق العقل على قسمين أحدهما يكون في العقل ما
يدل عليه وفائدة الأنبياء فيه التأكيد والثاني أن لا يكون والحاجة إليهم في
هذا القسم ظاهرة وأما الذي لا يوافق العقل فعلى قسمين أيضا أحدهما
أن يكون العقل يقتضي نقيضه والثاني أن لا يكون للعقل فيه قضاء وهذا
يأتي به ومثل هذا يتبع معرفته في العاجل والآجل فاحتيج إليهم في
القسم أيضا وعن الثاني بما مر بيان صدق التالي وعن الثالث ما تقدم من
وجوب التكليف البحث الثالث في وجوب البعثة اتفقت
العدلية عليه خلافا للأشاعرة لنا أنها قد اشتملت على اللطف في التكليف
العقلي والسمعي واللطف واجب لما تقدم فالبعثة واجبة أما اشتمالها
على اللطف في التكليف العقلي فلأنا نعلم أن السمعيات ألطاف في العقليات
فإن التجربة قاضية بأن الإنسان إذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية

فإنه يقرب إلى الواجبات العقلية بخلاف ما لم يواظب وأما اشتمالها
على اللطف في السمعي فلأن العلم بدوام الثواب والعقاب لطف فيه وهو لا
يحصل إلا مع البعثة لا يقال اللطف هو الداعي إلى فعل الملطوف
فيه ولا يتحقق إلا إذا علم المكلف كونه لطفا داعيا ووجه دعايته وذلك
منتف عن السمعيات في العقليات لأنا نقول نمنع وجوب العلم بكون
اللطف لطفا وداعيا فإنه يجوز أن يعلم الله تعالى أنه متى كلف العبد
بالسمعيات سارع إلى العقليات فيكلفه بها ويكون ذلك لطفا على أنا
نقول العقليات قد يتباعد الإنسان عن فعلها كرد الوديعة وقضاء الدين
ويمنع هناك لغفلة عن الله تعالى والخوف منه فلا يبعد أن يذكره هو
السمعي وأيضا فإن تحققت القدرة والداعي وجبت البعثة لكن المقدم
حق فالتالي مثله أما الشرطية فظاهرة وأما صدق المقدم أما
القدرة فظاهرة وأما الداعي فلأنها قد اشتملت على وجه مصلحة وانتفت
عنها المفاسد أما أولا فبالفرض وأما ثانيا فلأن وجوه المفاسد محصورة
عندنا وليس شيء منها ثابتا هاهنا وللأوائل في هذا الباب طريق آخر
مبني على قواعد الأولى أن الإنسان لا يمكن أن يستقل وحده بأمور
معاشه لاحتياجه إلى الغذاء والملبوس والمسكن وغير ذلك من ضرورياته
التي تخصه ويشاركه غيره من أبناء نوعه فيها وهي صناعية لا يمكن أن يعين الإنسان
متفردا بصنعها ويستعملها فلا بد من الاجتماع على تلك الأفعال بحيث
يحصل التعاون الموجب لتسهيل الفعل فيكون كل واحد منهم يعمل لصاحبه
عملا ليستعيض منه آخر الثانية أن الطباع البشرية مجبولة على الشهوة
والغضب والتحاسد والتنازع والاجتماع مظنة ذلك فيقع بسبب الاجتماع

الهرج والمرج ويختل امر النظام فلا بد من معامل وعدل يجمعها
قوانين كلية هي الشرع فلا بد من شريعة ناظمة لامور نوع الانسان الثالث
ان الشريعة لا بد لها من واضع يمتاز عن بني نوعه بخاصية من الله تعالى هي
المعجز لان الشريعة لو فوضت الى بني آدم لوقع بينهم النزاع في وضعها
وكيفيته ومن يستقل به وتلك المعجزات قد تكون قولية وقد تكون فعلية
الرابعة ان الغالب على الناس الجهال طاعة شهواتهم والانقياد
الى قوامهم الوهمية والغضبية ونحوهما ولا تستحق اخلال العدل
النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما
يحتاجون اليه بحسب الشخص وذلك يبعثهم على الاقدام على المخالفة
للقوانين الشرعية فلا بد من ثواب وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف
على الانقياد الى المتابعة الشرعية الخامسة ان نوع الانسان ممنو
بالسهو والنسيان وتذكر المعبود في كل وقت امر واجب يحصل بسببه
الخوف الدائم من عقابه فلا بد من شيء حافظ لذلك التذكر في كل
وقت وهو العبادات فاذن وجب في العناية الالهية ارسال رسول داع
الى التصديق بوجود الخالق والى الايمان بشرعه والى الاعتراف بالوعد
والوعيد والقيام بالعبادات المفروضة والى الانقياد للقوانين الشرعية
ليحصل فوائده حتى ينتظم النظام النوعي البحث الرابع
في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله ويدل على ذلك انه ادعى
النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان نبيا حقا اما
ادعاء النبوة فبالتواتر واما ظهور المعجز فلوجوه احدها ان القرآن
ظهر على يده وهو معجز اما الصغرى فبالتواتر واما الكبرى فلانه تحدى

به العرب مع بلوغهم الغاية في الفصاحة وعجزوا عن ذلك اما التحدي
فلقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله
واما العجز فلانهم توفرت دواعيهم على المعارضة ولا مانع فكان يجب ان
تقع المعارضة فلما لم تقع دل على عجزهم اما توفر الدواعي فظاهر
لانه عليه السلام كلف العباد على اتباع دينه وترك اديانهم وما نشأوا عليه واختاروا
المحاربة والقتل بالسيف على الاتباع لدينه ولو كانوا متمكنين من المعارضة
لصاروا اليها واما عدم المانع فظاهر فانه عليه السلام في ابتداء امره لم يكن
تخشى العرب سطوته واما بيان ان المعارضة لم تقع فضروري
لان مثل هذه الوقائع العظيمة يجب اشتهارها حتى يغلب ظهورها على
ظهور القرآن من حيث انها مسقطة للتكاليف والانقياد الى اوامر الماثل
الثاني انه عليه السلام اخبر عن الغيب بالتواتر والآيات الدالة عليه
كقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض وقوله لتدخلن المسجد الحرام وذلك
معجز قطعا الثالث المعجزات المنقولة عنه عليه السلام بالتواتر في
كليتها وان لم يكن تفاصيلها متواترة كانشقاق القمر واشباع الخلق الكثير من
الطعام القليل وتسبيح الحصى ونبوع الماء من بين اصابعه وغير ذلك وقد نقل
المحدثون في ذلك جملا كثيرة واما الكبرى فضرورية لانه اذا ادعى ان الملك لو
قال لبعض اصحابه ان كنت رسولا فخالف عادتك ففعل الملك ذلك وتكرر
علم قطعا صدق المدعي الثاني الاستدلال بالاخلاق والافعال على
صدقه عليه السلام ووجهه ان الحالات النفسانية محصورة في قوتيها

اما بحسب الشخص نفسه او بحسب تكميل غيره والكامل المطلق هو الكامل
فيهما المكمل غيره ومحمد عليه السلام من ابتداء نشوه الى اخره لم يزل مواظبا
على الافعال الحسنة والاخلاق الجميلة وبعد ظهور امره ملازم لعبادة
ربه متوجه بكليته اليه تارك للدنيا يدعو الناس الى ذلك ويجتهد في
دعوتهم مع استطاعة موالاتهم وهو متواتر عنه عليه السلام وذلك راجع الى
كمال القوة العملية واكمال غيره فيها واما القوة العلمية فلا شك انه عليه
السلام ظهر في العرب وهم متشاجرون مختلفو الاديان قوم يعبدون الاصنام واخرون
الكواكب الى غير ذلك من الاديان الباطلة والاقاويل الفاسدة فنبههم
فبين لهم المعارف الالهية والمطالب العلمية المشتملة على التوحيد والتنزيه
والعدل وغير ذلك من مسائل الحكمة وبين منها ما كان خفيا عليهم وامرهم
بالتفكر والتطلع على الحق وذلك نهاية كمال في القوة العلمية واكمال غيره
فيها الثالث ان الانبياء المتقدمين اخبروا بظهوره ونبوته بلغ قراءة ابقاه الله
وصدق مقالاته فان قيل لا نسلم ظهور المعجز على يده والتواتر باطل لانكم
ان عنيتم به عددا محصورا يحصل به العلم فهو باطل لان كل عدد يفرض
يمكن تواطيهم على الكذب وان عنيتم به ما افاد العلم فلا يحصل العلم بكون
الخبر متواترا الا بعد العلم به وانتم تثبتون العلم به على كونه متواترا فيدور ولان
العلم يستحيل حصوله بكل واحد وباي واحد وبالمجموع لانه ان اتصف
بما لم يتصف به الاحاد فالكلام في علة حصول ذلك الوصف كالكلام في العلم السعد
وان لم يتصف لم يحصل العلم ولان شرط التواتر المفيد استواء الطرفين
والواسطة ومنع ذلك هنا ولان اصل التواتر الحس وهو قد يغلط
كما في حق المسيح ولانه يجوز ان يكون القران ظهر على غير محمد واخذ منه
وادعاه

وادعاه لنفسه ولانه يجوز ان يكون ايات التحدي من عنده فان التواتر انما
هو اصله لا تفاصيله فانه لم يحفظ القران الا نفر يسير ولان ابن مسعود
انكر المعوذتين والفاتحة مع تعظيم الصحابة له ولان تفاصيله لو كانت متواترة
لما حصل فيها الاختلاف والتالي باطل اما اللفظي ففي القراءات واما المعنوي
فالايات الدالة على التنزيه والتشبيه والقدر والجبر وغير ذلك ولان ايات
التحدي لنظيره وهي غير مفيدة للقطع لان التحدي لم يصل الى جميع العالم
فان البلاد المتباعدة لم يعلموا بظهوره عليه السلام ولا يلزم من عجز البعض عن
المعارضة عجز الجميع ولانا نمنع حصول الداعي الى المعارضة ورجوع العرب
الى الحرب لعلمهم بانه قاطع للممالك وحاسم للامور فعدلوا اليه دون المعارضة
ولانه يحتمل انهم تركوا المعارضة لقلة اهتمامهم بما اتى به ولذلك نسبوه
عليه السلام الى الجنون ثم بعد ظهور امره خافوا على انفسهم فتركوا المعارضة
ولانه يحتمل انهم اعتقدوا ان اشعارهم وخطبهم كانت افصح فقلت رغبتهم
في المعارضة ولان عند حصول الداعية المخلوقة لله تعالى ان وجب الفعل
لزم الجبر فالنبوة باطلة وان لم يجب جاز ترك المعارضة مع حصول الداعي بلغ قراءة
ولانه يحتمل حصول المعارضة وان لم ينقل كالامامة والوقائع المشهورة ابقاه الله
في القرون الخالية ولانه يحتمل وجود المانع فان المعارض لا يجوز ان يكون
واحدا فيخاف على نفسه ولان القادر ياتي بالمثل ولان الاخبار عن الغيب
ليس بمعجز اذ قد يحصل من المنجمين واصحاب الرياضات ولان هذه المعجزات
امور عظيمة فكان يجب اشتهارها وبلوغها حد التواتر ولو جاز وجودها مع عدم

تواترها فلم لا يجوز وجود المعارض للقرآن مع عدم نقله ولانه يجوز المعجز
يجوز التمسك بطريق الجواز انقلاب المجرد ما معجزا لنبي ولان الانسان ان كان عبارة
عن البدن او الامزجة لاشك في اختلافها فيجوز حدوث معجز عن مزاج خاص وان
كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز اختلافها اما بالنوع او بالشخص وبصدور عن
بعضها المعجز او ان المعجز حصل له لاطلاعه على بعض الخواص الموجبة لذلك
او ان المعجز حصل من الافلاك فانها عند بعضهم احياء ناطقة او من الكواكب
او من الجن او من الملائكة ولان الفعل ان افتقر الى الداعي لزم الجبر فالافعال
القبيحة منسوبة اليه تعالى فجاز اظهار المعجز لا للتصديق وان لم يفتقر جاز
حصوله من غير غرض فلا يمكن جعل التصديق غاية ولان الغرض جاز ان يكون غير
التصديق من كونه لطفا لمكلف آخر واجابة لدعوة انسان او معجزة لنبي
آخر او الابتلاء ليحصل الثواب كما في انزال المتشابهات او ابتداء عادة او
تكرير عادة متطاولة ادوارها والتمثيل بالملك لا يفيد اليقين ولان تصديق
الله تعالى للرسول لا يدل على صدقه الا بعد بيان صدقه تعالى وانه لا يفعل
القبيح ولان محمدا عليه السلام انما يعرف ان الرسول الذي اليه من عنده تعالى لاجل
المعجز وهذا الطريق يتاتى منا الا انه استدل بكونه خارقا للعادة على صدقه
اما محمد عليه السلام فلا ياتي منه ذلك الا بعد ان يكون عارفا بعادات الشياطين
حتى يحكم بان المعجز الذي ظهر اليه على يد المرسل خارق لعادتهم حتى يحكم
بانه ليس بشيطان وانه صادق ولان نبوة محمد عليه السلام تستدعي النسخ وهو
باطل لانه يلزم البداء ولان المامور به ان كان حسنا قبح نسخه وان كان قبيحا
قبح

قبح الامر به ولان موسى عليه السلام اخبر بدوام شرعه فيمتنع نسخه والا لزم
كذبه ولجاز في شرعكم ذلك وان لم يعلم دوامه وجب نقله لكون الدواعي
متوفرة عليه ولانه لو جاز نسخه لجاز في شرعكم وان لم يبين واحد منهما لزم
التعبد بشرع مرة واحدة هذا خلف ولان نقله بالتواتر مشكوك
بالسبت ابدا والجواب يعني بالتواتر اخبار قوم يحصل بسببه
العلم لا دونه لان العلم الحاصل للمرء مما يسمى علم عرفي بل هو علم ضروري
والمعنى الذي نعلم به حصول المجموع فاعتلوا امثلة في حصول العلم على انه
طعن في الضروري فلا يسمع ومنع استواء الطرفين والواسطة منع لما علم
حصوله بالضرورة فان كل طبقة تنقل عن اخرى موصوفة بالكثرة المفيدة
للعلم وتغليط الحس تشكيك في الضروري فلا يسمع والفرض الذي ذكره
مما يمنع عقلا فان من انصف علم ان القرآن انما نزل على محمد عليه السلام ولان فيه من الآيات
ما يدل على تخصيصه كنزوله واذ اسر النبي ويوم حنين اذ تصعدون عفا
الله عنك لم اذنت لهم اذ اخرجه الذين كفروا وغير ذلك من الآيات الكثيرة
ولانه يجوز ذلك لتسلم حصول معتمد عظيم المكلفين كان يجب على
الله تعالى ايضاحه لاجل ذا لما ولان الله تعالى صرف العرب عن المعارضة
ولو كان الفرض الذي ذكرتموه جاز المنازع ذلك وهذا جواب القائلين
بالصرفة وتجويز كون آيات التحدي منه عنده يجوز لابطال الضروريات فانا نعلم
بالضرورة تواتر القرآن بجملته وتفاصيله لاجل ذلك لو زاد احد فيه او نقص
لعلم كل عاقل ذلك وفي زمن الصحابة كان التشدد في حفظه اتم من ذلك حتى
نازعوا في اثم السور والعشرات وابن مسعود بجعل واحد في مقابلة التواتر فلا
يمنع معارضته ولانه لم ينكر كونه منزلا وانما انكر كونه من القرآن لشبهة عرضت له
ومنع وجود الاختلافات اللفظي فالقراآت غير لقوله عليه السلام نزل القرآن على سبعة احرف

الحصر وراه انتهاه الله

انتهاه الله

عا بشبه احرف واما المعنوي فلا نزاع فيها ولكنه ولها محامل ذكرها المحققون
في تفاسيرهم غير خارج عن اللغة على ان المراد بالاختلاف هنا جملة
الاختلاف في الفصاحة وعدمها وايضا لو سلم الاختلاف لكن لابد على انه
من عند الله لان استناعه الى غيره وآيات التحدي لا شك في وصولها الى
جميع من يدعي الفصاحة ومدعي امكان المعارضة فلا اعتداد بغيرهم ورجوع
العرب الى الحرب الدال على العجز بان كل عاقل لا يختار ركوب الاهوال وقتل النفس
على اتيان كلام يسهل دال على فضيلة مع انه يتمكن منه وكيف يقل اهتمامهم
بالمعارضة مع اختيارهم الحرب الاصعب والخوف اول فانه عليه السلام كان
يدعو الناس الى الايمان من اول ذلك الى ان يتم وطلب منه المعارضة
فان عاند قاتلهم في ابتدا امره وانتهايه واعتقادهم لعله فصاحتهم دال
على نقصهم فان كل من نظر في القران علم انه في غاية الفصاحة ما لم يشمل عليه
قصيدة من قصايد العرب وحصول الداعي اذا كان موجبا للفعل غير
مسلم للجبر وقد مضى تحقيق ذلك وحصول المعارضة مع عدم نقلها
باطل قطعا فان الدواعي تكون اشد توفرا على نقلها لما فيها من التخفيف
في الامور التكليفية بخلاف القرآن فان الدواعي عن متوفرة على نقلها لاشتماله
على التكليف وكونها مندوبة ووجود المعارض منفي بما قلنا من انه عليه السلام
ما كان يمنع احدا من المعارضة والقاري ليس بآت بالمثل فان المراد
من الاتيان الحكاية واي عاقل يجوز المعارضة لشاعر او فصيح بشعره
وكلامه وابو الهذيل لا اجاز ذلك جعل الحكاية نفس المحكي واطبق المحققون
على ابطاله ونمنع حصول الاخبار بالغيب من المنجمين فانهم انما يحكمون
بما يقع غالبا بالعادة او بالامور الكلية خصوصا مع ظهور المدعي فكان يجب
على الله تعالى ابطال مقالته والمانع من تواتر كل واحد من المعجزات الاكتفا
بالقرآن

بالقرآن الظاهر من الثاني وتجويز المعجز المؤيد على السفسطة لانه
يقع نادرا ويجوز تصديق المعجز من غير الله تعالى مدفوع عند
الاشاعرة بكون كلما يصدر في العالم منه تعالى على ما بيناه فيما سلف
وعند المعتزلة الا ان الله تعالى يتمكن ذلك الفاعل منه فاعلا للقبيح
تعالى الله عن ذلك والجبر غير لازم عند وجوب الفعل بالداعي على
ما مضى وهذا انما يرد على الاشاعرة وتجويز كون الغرض غير التصديق
يجوز لصدور القبيح منه تعالى عن ذلك على ما سلف وهذا ايضا
يرد على الاشاعرة ودلالة المعجز على النبوة لا يتوقف على صدقه تعالى
بل يتوقف على قوله هذا رسولي وهذا الكلام اخبار على ما حققه
انا قلنا كونه تعالى صادقا وانه لا يفعل القبيح وهذا ايضا يرد
على الاشاعرة ويجوز اظهار المعجز لمحمد عليه السلام على يد شيطان
او كونه من عادات الشياطين فيه قبح عظيم من الله تعالى وهذا ايضا
يرد على الاشاعرة واعلم انهم يجيبون عن هذه الاسولة بانا نجوز ذلك
من حيث الماهية وان كان ممتنعا بالنظر الى العادة فانا كما نقطع بعدم
انقلاب البحر دما مع جوازه كذلك نقطع بعدم اظهار المعجز
على يد الكاذب وان كان جايزا وهذا الجواب ضعيف لانا نمنع حصول
القطع مع النظر الى ذلك اذ التجويز مع القطع حاصل مع الغفلة
عن ذلك وكيف يحصل للعاقل قطع بعدم اظهار المعجز على يد الكاذب
مع انه معتقد لتجويز القبيح عليه تعالى ومن هنا يظهر ان التكاليف
السمعية والاوامر الشرعية انما تصح ثبوتها ونقطع به على راي الامامية
المعتزلة اما على طريقة الاشاعرة فلا لو البداعة لانه من القبيح لان

التكليف يعتبر فيه المصلحة ويجوز تغيرها بتغير الاوقات ويكون
المأمور به حسنا في وقت دون اخر فيحسن النهي عنه وعند الاشاعرة
هذان ساقطان لانهم لا يعترفون بالحسن والقبح والجواب المذكور
انما هو على راي المعتزلة واما موسى عليه السلم فانه بين ان شرعه
سينسخ ولم ينقل ذلك لانقطاع تواتر اليهود لان بختنصر استاصلهم
وعند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة انه لا يجب البيان في ذلك وقد علم
التكرار بدليل خارجي واذا كان تواترهم منقطعا فلا احتجاج بنقلهم
في السبت وغيره

البحث الخامس في كيفية اعجاز

القران لما اعتقد المسلمون بنقل القران من سائر المعجزات وجب البحث
عن كيفية اعجازه وقد اختلف الناس في ذلك فقال قوم كون القران
معجزا انما هو لكونه منعا من المعارضة قالوا ووجه الاعجاز فيه
ان العرب توفرت دواعيهم على المعارضة مع شدة فصاحتهم وسكتوا
وسكتوا عن المعارضة المعتادة وهذا دليل على الاعجاز وهذا قول
النظام وللسيد المرتضى من اصحابنا وبعض المعتزلة وهو القول بالصرفة
فقال اخرون انه معجز لان الاتيان بمثل كل سورة منه غير معتاد واختلف هؤلاء
فقال بعضهم ان اعجازه من حيث الاسلوب وجعل الاعجاز راجعا الى الالفاظ
من غير اعتبار دلالتها على المعاني وتوقف ذلك على اجتماع الكلمات فان
التواصل والانسجام لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات وذهب ابو علي وابو
هاشم ومتابعوهما الى ان الاعجاز انما هو بفصاحته وانه خرق عادة العرب
بذلك وقال ابو القسم البلخي ان جنس القران غير مقدور للبشر وذهب
الجويني الى ان الاعجاز انما هو بالفصاحة والاسلوب وقد كان في كلمات العرب
ما

ما شابه فصاحته فصاحة القران وان المعارضة في اعلوه وفيه
كلامهم ما هو كاسلوبه ولم يبلغ فصاحته والقائلون بالصرفة اختلفوا
فقال بعضهم انه تعالى سلبهم الاقتدار على ذلك وقال اخرون انه
تعالى سلبهم الداعية الى ذلك مع وجود السبب الموجب لوجودها
وقال اخرون انه سلبهم العلم الذي به كانوا يتمكنون من المعارضة وهو
مذهب السيد المرتضى ومن الناس من جعل جهة الاعجاز خلوه عن
التناقض واخرون قالوا ان جهة الاعجاز اشتماله على الاخبار بالغيوب
واستدل القائلون بالصرفة بوجهين الاول انه لو لم يكن الاعجاز
لاجل الصرفة لما حصل العلم بنبوة محمد عليه السلم والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه يمكن ان يكون بعض الجن او بعض الملائكة في غاية
الفصاحة بحيث يصدر عنه هذا القران فحينئذ لا يمكن الاستدلال
على صدقه عليه السلم الا بعد انتفاء اسناد القران اليه تعالى واسناده الى الله
انما علمناه بقول الرسول وذلك دور اما اذا جعلنا جهة الاعجاز هي
الصرفة اندفع هذا المحذور الثاني انا نعلم قطعا ان العرب
كانوا متمكنين من مفردات الالفاظ ومن تركيبها ومن قدر على المفردات وعلى
التركيب كان قادرا عليهما قطعا فاذن العرب كانوا متمكنين من الاتيان
بالمثل وانما سلبوا هذه القدرة او الداعي وهذان الوجهان عندي ضعيفان
اما الاول فلانا لا نشترط في المعجز صدوره منه تعالى فانا لو علمنا صدوره
من النبي عليه السلم باقداره تعالى على ذلك لكان معجزا ولان هذا الدليل ان
طعن في الفصاحة فهو بعينه طاعن في الصرفة لان من المستبعد في ان يكون
بعض العرب متمكنا من المنع عن المعارضة بالسحر فالالزام مشترك لا يقال

تمكين الله تعالى للساحر من ذلك فهذا اعظم لانا نقول كذلك
تمكين الملك او الجن من ذلك فهذا اعظم لانا نقول هذا
اعتراف بالصرفة لانا نقول هذا انما هو صرف لعجز الملائكة
او الجن على نوع من المنع الذي ذكرتموه اما بالنسبة الى العرب فلا واما
الثاني فالمنع من قدرة العرب على ما ذكرتم واستدل القايلون بالتحدي
بوجوه الاول لو كان عجز العرب عن المعارضة لاجل منعهم
منها مع قدرتهم لوجدوا ذلك من انفسهم ولو جدوا تبين حال التخلية وحال
المنع ولو وجدوا ذلك لتحدثوا به ولو تحدثوا به لاشتهر والتالي باطل فالمقدم
مثله الثاني ان القران معجز باتفاق المسلمين ولو كان جهة الاعجاز
الصرفة لكان المعجز هو المنع من الاتيان بمثل القران فلا يكون القران معجزا
الثالث لو كان الاعجاز للصرفة لوجب ان يكون القران في غاية
الركاكة لان المنع من الاتيان بالكلام الركيك ابلغ في الاعجاز من المنع من
الاتيان بالبليغ والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله الرابع ان العرب
قد كانوا يستعظمون فصاحته على ما نقل عنهم وهذا القول عندي
هو الحق وباقي الاقوال لا يخفى ضعفها

البحث الثالث
في وجوب العصمة مقدمة العصمة لطف يفعله
الله تعالى بالمكلف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب
المعصية مع قدرته على ذلك والاوائل قالوا انها ملكة نفسانية لا
يصدر عن صاحبها معها المعاصي وقال اخرون ان المعصوم هو الذي
لا يمكنه الاتيان بالمعاصي وهاولاء منهم من قال ان عدم المكنة لاختصاص
في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه ومنهم من يساوي بينه وبين
اشخاص

اشخاص الانسان في الخواص البدنية والنفسانية وفسر العصمة بالقدرة
على الطاعة او عدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسن الاشعري
وقال اخرون ان المعصوم ممكن من الفعل واختص بلطف يفعله الله
تعالى كما قلناه نحن ولا وابطلوا قول من سلب القدرة على المعصية بانه
حينئذ لا مدح له في عصمته ولانه يبطل التكليف حينئذ فلا ثواب له ولا
عقاب واللوازم كلها فاسدة ولقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي
وسبب العصمة عندنا اربع امور الاول اختصاص نفسه او
بدنه بملكة تمنعه من الاقدام على المعصية الثاني ان يكون عالما
بالمدح على الطاعة والذم على المعصية الثالث تاكيد تلك
العلوم بتتابع الوحي اليه الرابع ان يكون بحيث اذا ترك ما هو
الاولى عوتب على ذلك فاذا اجتمعت هذه الاربعة للانسان كان معصوما
وهذا عندي باطل فان الله لا يجب حصولها في كل معصوم فان الائمة الاثني عشر
والملائكة عليهم السلم معصومون وفاطمة عليها السلم ومريم معصومتان
من غير وحي اليهم والرابع تابع للعصمة ثم اعتبار احدنا على ترك الاولى
يثبت له العصمة واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول اتفق
الناس باسرهم الا الفضيلية من الخوارج على ان الانبيا معصومون عن
الكفر والفضيلية اعتقدوا ان كل ذنب فهو كفر ثم جوزوا صدور الذنب
عن الانبيا وذهب بعض الناس الى امكان صدور الكباير عنهم واكثر
الناس جزموا ببطلانه وقال اخرون انه يجوز صدور الصغاير عنهم
واختلفوا فقال قوم منهم انما يجوز صدورها عنهم على سبيل السهو او
على جهة ترك الاولى او على وجه الاشتباه بالمباح اما على جهة التعمد فلا

والامامية منعوا من صدور الصغيرة والكبيرة عنهم عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها وقالت الفضيلية ايضا انه يجوز ان يبعث الله من علم منه انه يكفر وقال قوم منهم لا يجوز ذلك بل يجوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو منقول عن ابن فورك وقال هذا الجائز لم يقع وبعض الحشوية قال بوقوعه وجوز اكثر اهل السنة صدور الكبيرة عنهم قبل الرسالة واما الصغائر قبل البعثة فجوزها الجميع عدا الامامية والدليل على ما ذهب اليه الشيعة ان الله تعالى لو بعث من لم يكن معصوما لكان مناقضا لغرضه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من البعثة هو تحصيل الثواب بامتثال اوامرهم وذلك لا يتم الا بالسكون الى اقوالهم وافعالهم وذلك غير حاصل الا بعد العلم بعدم صدور الذنب عنهم ولانه لو لم يكن معصوما لجاز منه الامر بمعصية لم يعرف بها والاخلال ببعض الشرع والتالي باطل فالمقدم مثله ولانه لو صدر عنهم الذنب لكانوا اقل درجة من العوام لان عقابهم يكون اشد لجلالة معرفتهم بالله تعالى اتم والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله ولانه لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ولانه كان يجب زجرهم عن الذنب فلا يكون اذاهم محرما ولانه كان يجب ان لا يتبع والتالي باطل فالمقدم مثله فان قيل لم لا يحصل للنفس مع تجويز المعصية وكيف ذلك والاكثر المنصف على انها تجوز عليهم ولم يمنعهم من قبول اقوالهم ولان المعصية انما تنفر عنهم على تقدير استحقاق العقاب عليها ونحن لا نجوز ذلك عليهم بل نجوز صدور الصغائر التي تقع مكفرة ولان السمع يدل على جواز الذنب

فالجواب ان حصول الذنب عنهم لا يوجب [illegible] بالكلية

بالكلية بل يحصل فيه نقصان في اغلب الاحوال ومنع الذنب عنهم لطف يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وذلك لا يقدح فيما ذكرتم وصدور الصغيرة عنهم ممتنع كالكبيرة والذي ذكروه في الاعتذار مبني على تجويز التحابط وهو باطل لما ياتي ولان كونها صغيرة مما يخفى على العقلاء وذلك يوجب النفرة دائما والسمع متاول اما اجمالا فالحمل على ترك الاولى وكون النهي نهي تنزيه لا تحريم واما تفصيلا ففي كتبه المختصة به والسهو لا يجوز عليهم والا لجاز ان يسهوا عن اداء ما يجب اداؤه ويجب ان يكونوا منزهين عن دناءة الاباء وعهر الامهات ليحصل الانقياد اليهم وعدم النفرة منهم

البحث السابع في ان الانبياء افضل من الملائكة

اختلف الناس في ذلك فذهب الاشاعرة والشيعة اليه وخالف فيه جماعة المعتزلة والقاضي ابو بكر من الاشاعرة والاوائل احتج الاولون بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وهذا عام في كل من يطلق عليه اسم العالم والاصطفاء المراد به ههنا الفضيلة ولان الادمي يعبد الله تعالى مع معارضه ومحبته لمع حصول الصوارف عن ذلك وهي الشهوة والغضب فيكون عبادته اشق من عبادة الملائكة الخالصين عن ذلك ولان ادم عليه السلام امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى فقعوا له ساجدين والسجود اعظم ما يكون من الخضوع وامره تعالى بالخضوع للمفضول مناف للحكمة ولانه عليه السلام كان اعلم لقوله تعالى انبئهم باسمائهم والاعلم افضل احتج المخالف بقوله تعالى لن يستنكف المسيح

ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ذهب هذا العظيم عقيب نفي الاستنكاف
عن المسيح على تفضيل الملائكة عليه وبقوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا
ملك كريم وبقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله قدم
الملائكة لمكان الفضل ولان الملائكة دائما في العبادة لقوله يسبحون الليل
والنهار لا يفترون فيكونون افضل ممن يقطع عبادته ولا تنجذبه النفس الى
الفسق كنفس البدن الى البدن ولا شك في افضلية السماوات على الارض فكذا اهل
نفوسها اشرف من نفوسنا ولانها خالية من القوى البهيمية الشريرة كالشهوة
والغضب بل هي خير محض بخلاف البشر ولان علومهم اكمل لكون نفوسهم
اقوى فيكونون افضل هـ البحث الثامن في الكرامات
ذهب جمهور المعتزلة الى المنع من ذلك عدا ابا الحسين البصري
وجمهور الاشاعرة على الجواز عدا ابا اسحق وهو مذهب الاوائل ايضا
ويدل على ذلك ما ظهر من الكرامة على يد مريم عليها السلم واصحاب الكهف
واحتج المانعون بانه لو جاز ظهورها على يد الصالحين لجاز ظهورها
على يد كل صالح وذلك يخرجها عن الاعجاز ويصيرها في حكم الكثير ولانه
ظهور المعجز على غير النبي منفر عن النبي لان المعجز هو المنبه في الابتداء الى طاعتهم
فاذا ظهر على غيره لا يستطاع بها موقعه ولانه لا يبقى فيه دلالة على النبوة لانا
نجوز ان يكون المدعي للنبوة لمن يتبع ان اظهر المعجز لجواز ان يكون صالحا
ولانه لو جاز ظهور المعجز على غير نبي لغرض غير التصديق في النبوة لانتفى
الاستدلال بالمعجز على انه تعالى خلقه لاجل التصديق لا غير والجواب

١٤٤

انا نجوز ظهورها على يد الصالحين بشرط ان لا يبلغ حد الكثرة كما في حق
المعجز على يد الانبيا واذا اظهر المعجز على يد الصالح الداعي الى دين النبي
المتقدم لم يخرج عن المعجز وانما يجوز على يد الصالح ما دام متصفا بهذا
الوصف فان ادعى النبوة خرج عن هذا الوصف فامتنع حينئذ اظهار
المعجز على يده ونجوز اظهار المعجز على يد الصالح لا يخرجه عن كون
الغرض منه التصديق عند ظهوره على يد الانبيا عقيب الدعوى فانه في
تلك الحال نعلم قطعا انه ما خلق الا لاجل التصديق تتمة
تشتمل على مسائل الاولى يجوز ان يظهر الله تعالى معجزا ارهاصا
لنبي ياتي من بعد وهو مذهب بعض المعتزلة والبصريون اطبقوا على المنع
قالوا لو جاز ذلك لم استناد ما كان مبتداه لغير غرض والتالي باطل لان المعلم
مسلم بيانا ان الشرطية ان المعجز انما يكون لتصديق النبي كما هو راي الجمهور
او لاكرام بعض الصالحين كما هو راي طايفة والارهاص ليس واحدا منهما
واما بطلان التالي فظاهر والجواب المنع من انتفاء الغرض
فانا لا نجوز الارهاص الا اذا تقدمت البشارة من النبي المتقدم ببعثة من ياتي
فاذا اظهر ذلك للناس واستقصت العادة صار ذلك متعلقا بدعواه
النبي من بعده حين المدعي الثانية مع ما في اقتضائه من اظهار
المعجز على العكس مما ساله الكذاب نحو ما نقل عن مسيلمة انه قيل له ان
محمدا عليه السلم دعا لاعور فرد الله عينه فادع انت له فدعا فذهبت عيناه
وجوزه الباقون وهو الصحيح قال القاضي هذا المعجز لا يتعلق
الى دعواه لعدم مطابقته فصيرة على مبتداه وذلك لا يجوز في
والجواب ان تعلق المعجز بدعوى الصادق وجه

انه لو لم يكن صادقا لما استحق الثقة العالي وشاع هذا اثبات في دعوي الكاذب
لانه لولا كذبه لما اظهر الله المعجز علي العكس فلما ___ نفي المعجز عنه
دعواه كان في تكذيبه باظهار المعجز علي العكس عنه قلنا الغرض
زيادة التكذيب ___ الناسخ في ___ بل
من هذا الباب مسئلة الحق عندي انه لا يجوز خلو الخلق
من النبي في زمان من الازمنة وهو مذهب جميع اصحابنا القائلين بعدم جواز
خلو الزمان من امام والامام منزلة الرسول ويدل علي ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فلان التكليف واجب لما مضي ولان الامام رسول
ولان في الرسول مصلحة لا تتم بدونه وهو كف الناس من الخطا وتنبيه الغافل
عن الله تعالي وغير ذلك مما يقتضي وجوب البعثة في كل حال واما المنقول
فقوله تعالي وان من امة الا خلا فيها نذير واما مشايخ المعتزلة فقالوا
لا تجب في كل حال بل اذا كان للمكلفين مصلحة في البعثة والاشاعرة لم يوجبوا
ذلك مطلقا والاوايل اوجبوه من جهة العمل العملي مسئلة
جوز ابو علي بعثة رسول من غير شرع ومنعه ابو هاشم لان العقل كاف
في معرفة العقليات فبعثته لتعريفها عبث قال ابو علي كما جاز بعثة نبي
بعد اخر واظهار معجزة بعد معجزة وان وقع الغنا بالسابق فلم لا يجوز بعثة رسول
بما يقتضيه العقليات وان كان الغنا فيها حاصلا اجاب اصحاب
ابي هاشم بان ذلك انما يجوز اذا كان فيه فايدة زايدة علي الواحد
علي المعجز الواحد وتلك الفايدة لا تحصل الا بهما ولابي علي ان يقول
انا لا نجوز ظهور نبي بالعقليات الا اذا حصل فيه مزية لا تحصل من غيره ومنه

لعله وراءه [illegible] الله

حلوم

مسئلة انه تكون دعاوه الي العقليات لطفا للعباد في العمل بها مسئلة
محمد صلي الله عليه واله افضل من غيره من الانبيا عندنا
ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فلان شرعه اعم من شرع
غيره فانه ___ واكثر نفعا واتباعه اكثر عددا من اتباع غيره ولان اخلاقه احسن
من اخلاق غيره وذلك يدل علي شرفه علي غيره في قوي العلم والعمل واما
المنقول فقوله تعالي انا اوحينا اليك كما اوحينا الي نوح والنبيين من
بعده وذلك يدل علي انه تعبد بما تعبد به فيجمع اصول شرع كافة الانبياء
فيكون افضل منهم وقوله تعالي فبهداهم اقتده امره بالاقتداء بهدي
كل واحد واحد وهذا يدل علي انه افضل منهم ولقوله عليه السلم
انا اشرف النبيين مسئلة الطريق الي معرفة شرعه
اما التواتر او الاجماع اما الاول فهو انا تواتر ذلك انه صلي الله
عليه واله بعث في الدنيا الي الجن والانس دعوته وظهر امره وذاع
شرعه الي ان وصل الي اهل التواتر ثم لم يزل المسلمون ينقلونه متواترا
من طبقة الي طبقة الي زماننا هذا واما الثاني فهو ظاهر مسئلة
التكليف قسمان امر ونهي والامر قسمان امر وجوب وامر ندب فالواجب
انما وجب لكونه لطفا في التكليف العقلي علي معني انه متي فعل المكلف
السمعي كان اقرب الي ان يوقع التكليف العقلي وقد اشار الله تعالي الي
ذلك في قوله ان الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر وفي قوله كتب
عليكم الصيام كما كتب علي الذين من قبلكم لعلكم تتقون وفي قوله انما
يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر
فالواجبات الشرعية مصالح في العقليات والقبايح الشرعية مفاسد فيها

خاتم [illegible] مسلم ومحمد [illegible] الانبيا لان الشرع [illegible] وقت والازمان [illegible] فان [illegible] الكل [illegible] مشتمل علي جميع ما يحتاج اليه [illegible] امر الدنيا والاخرة من الحكمة النظرية والعلمية [illegible] ومطلع علي الحس [illegible] الوضع واعدلها واقربها من العقل [illegible] الازمان والقرون ويتفرع اصول [illegible] وتتلقاه الطباع السليمة بالقبول [illegible] بالغرض [illegible] خلاف ساير الشرائع [illegible] العقل [illegible] العبد [illegible] الرحيم [illegible] القرآن

والمندوب كالشكر للواجبات الشرعية بمعنى ان عندها تكون
الواجبات ادعى الى العقليات وقال بعض المعتزلة ان الشرعيات
انما وجبت لشكر الله تعالى على نعمه والمبيحات كمراعاة النعمة واعترض
عليهم بان الشكر هو طاعة المنعم على تعظيم المنعم لنعمته وفي العرف
هو الاعتراف بنعمة المنعم على جهة التعظيم ولست الصلاة
واجبة منها وان كانت كاشفة ودليلا عليها ولان الشرعيات تتطرق
اليها النسخ والانقطاع بخلاف الشكر هذا الفصل وان كان
قد سبق بعضه لكنه اشتمل على فائدة لم نذكرها ثم ه

المنهج الثامن في الامامة وفيه مباحث

م الاول
وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص واختلف
الناس في وجوبها فذهب اليه جمهور المسلمين ونازع في ذلك
الاصم وهشام الفوطي وبعض الخوارج الا ان الاصم والخوارج
ذهبوا الى ان نصب الامام غير واجب اذا تناصف الناس وتعادلوا
واما هشام فانه قال انه غير واجب اذا لم يتناصفوا والقائلون
بالوجوب منهم من اوجبها عقلا وهو مذهب الامامية والجاحظ
والكعبي وابي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة ومنهم من اوجبها
على الله تعالى وهم الامامية ومنهم من اوجبها على الخلق وهم
الجاحظ وابو الحسين البصري والكعبي والدليل على وجوبها
مطلقا ان الامامة لطف وكل لطف واجب اما الصغرى فضرورية
فان الناس متى كان لهم رئيس قاهر اليد ينصف الناس ويردع الظالم
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى فقد تقدمت

فـ

فيما سلف وهنا انما هو دليل على الوجوب فهو دليل على الوجوب
العقلي على الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الامام لطف عقلي بل لطف
شرعي فلا يجب عقلا سلمنا ولكن لطف يقوم غيره مقامه ولطف لا يقوم
غيره مقامه م ع وعلى ذلك التقدير لا يتعين الامامة للوجوب
سلمنا لكن وجوب الامامة لا يكفي فيه وجه المصلحة ما لم يعلم فيه انتفاء
جهات القبح باسرها فلم لا يجوز ان تكون الامامة قد اشتملت على
نوع مفسدة لا نعلمها فلا يصح الحكم بالوجوب لا يقال انما لا
نعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه ولان هذا آت في معرفة الله تعالى
فيلزم الحكم بعدم وجوبها لانا نقول قد بينا ضعف الاستدلال
بعدم العلم على العدم واما المعرفة فالفرق انا انما نحكم بوجوبها علينا
وهو يكفي فيه بيان وجه الوجوب وانا نجوز فيه اشتماله على المفسدة اما
الامامة فلما اوجبتموها على الله تعالى لم يصح ذلك الا بعد ان
تبينوا اشتمالها على عدم المفاسد ثم انا نذكر وجه المفسدة وذلك
من وجوه الاول ان في نصب الامام اثارة الفتن وقيام
الحروب كما في زمن علي عليه السلم والحسن والحسين عليهما السلم الثاني
ان مع وجود الامام يخاف المكلف فيفعل الطاعة ويترك المعصية
القبيح للخوف منه وذلك يوجب ان لا يترك المكلف القبيح لقبحه ولا
يفعل الطاعة لحسنها بل للخوف وذلك من اعظم المفاسد الثالث
فعل الطاعة وترك المعصية عند فقدان الامام اشق منهما عند
وجوده فيكون الثواب عليهما في حال فقده اكثر منه حال وجوده وذلك
فائدة عظيمة سلمنا ان الامام لطف لكن لا نسلم انها دائما كذلك

فانه قد يكون في بعض الازمنة من ينكشف من اتباع غيره فيكون نصب
الامام في ذلك الوقت قبيحا سلمنا لكن ههنا لطف اخر فلا يتعين
الامامة للوجوب وبيانه ان الامام معصوم فعصمته ان كانت
لامام آخر تسلسل وان كانت لا لامام آخر فقد ثبت المطلوب لان امتناع
الامام من المعصية وترك الواجب لا يتوقف على الامام بل الى لطف اخر
لا يقال انا نعلم بالضرورة ان القوم الذين لا يكونون معصومين
ينزجرون عن القبائح عند وجود الامام لانا نقول جاز
ان يكون في بعض الازمنة القوم بانهم معصومين فيه فلا يكون
نصب الامام هنالك لطفا ولانكم حينئذ تجعلون العصمة قائمة
مقام الامام في ذلك الوقت فجاز في كل وقت فلا يتعين وجوب الامام
لوجوب نصب الامام على التعيين ولانه جاز ان يكون غير العصمة سببا
في الامتناع عن الاقدام على المعاصي سلمنا لكن ههنا ما ذكره على انها
ليست لطفا وذلك لانها اما ان تكون لطفا في افعال الجوارح او في
افعال القلوب والقسمان باطلان اما الاول فعلى تقدير ورود التكاليف
الافعال منها ما يدل العقل عليها ومنها ما يدل السمع عليها فان جعلتم
الامام لطفا في الشرعيات لم يلزم وجوبه مطلقا لان الشرع لا يجب
في كل زمان ووجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه وان جعلتموه
لطفا في العقليات فنقول القبائح العقلية ان ترك لوجه
وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية وان ترك لا لذلك كان
مصلحة دنيوية لان في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيوية ضرورية لشمالة
على مصلحة النظام لكن معنى ترك القبيح لقبحه هو ان الداعي الى
ترك الظلم هو كونه ظلما وذلك من صفات القلوب فان جعلتم الامام
لطفا

لطفا في ترك القبيح فهو ان كان لوجه قبحه او لا لوجه قبحه كان ذلك الترك غير واجب و
مصلحة دنيوية فيكون الامام لطفا في المصالح الدنيوية وذلك غير واجب
بالاتفاق على الله تعالى وان جعلناه لطفا في ترك القبيح لوجه قبحه فقد
جعلنا الامام لطفا في صفات القلوب لا في افعال الجوارح وذلك
باطل لان الامام لا اطلاع له على البواطن لا يقال يحصل
بسبب الامام القاهر مواظبة الناس على فعل الواجبات العقلية من
افعال الجوارح وذلك يفيد استعدادا تاما لحصول الداعي في
ان ذلك الفعل يفعل لوجه وجوبه وترك الوجه قبحه وذلك مصلحة
دينية لانا نقول هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية ايضا لانه
الدنيوية على الله تعالى لان على ذلك التقدير يكون المصالح الدنيوية
والمواظبة عليها سببا لرعاية المصالح الدينية وذلك غير واجب
اتفاقا سلمنا لكن متى يكون الامام من المصالح الدينية اذا كان ظاهرا
نافذ الحكم او اذا لم يكن مع وذلك لان الامام انما يفيد الانزجار عن
القبائح والاقدام على الطاعات اذا كان قاهر اليد اما اذا لم يكن فلا لكنكم
لا توجبون ذلك فيما هو لطف غير واجب وما توجبونه فغير لطف سلمنا لكن
ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة والامراء فانهم اذا كانوا معصومين كان الخلق
اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية وذلك يقتضي كون عصمتهم لطفا
فان وجبت لزم خلاف مذهبكم والا انتقض دليلكم سلمنا لكن لا نسلم ان
اللطف واجب وقد تقدم سلمنا ان اللطف واجب لكن ليس كل لطف بانه
او فيما على اللطف له ثلثة احوال احدها ان يعلم ان الملطوف لم يفعل
الملطوف فيه وثانيها ان لا يعلم انه لا يفعله وثالثها ان يعلم انه لا يفعله ففي

نسلم
من الاول والثاني نعم ان يجب فعل اللطف واما الثالث فلا نسلم انه
يجب فيه فعل اللطف فان الله تعالى لا بد وان يكون عالما باسباب الفعل فيجب
اللطف او بعدمه فلا يجب واذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصب
الامام الا اذا علم استناع المكلف به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم
الله تعالى في بعض الازمنة ان الامام ليس في حقهم لطفا محصلا وان كان
لطفا مقربا فلا يجب فيه نصب الامام في كل زمان بحيث ذلك فلا يصح الحكم
بالوجوب على الله تعالى في شيء من الازمنة سلمنا لكن متى يجب اللطف اذا كان
ممكنا واذا لم يكن ممتنعا واذا كان كذلك فيحتمل ان يكون نصب الامام في
بعض الازمنة غير مقدور لله تعالى فلا يكون واجبا وبيان هذا الاحتمال
ان الله تعالى قد يعلم في بعض الازمنة ان كل من خلقه فيه فانه يكفر او يفسق
فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدورا له وهذا يحتمل في
كل زمان لانا نقول لو لم يمكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل
التكليف بخلاف الكافر فانه لا لطف له في الحال والمآل فلما استحال ذلك
مطلقا لاجرم لم يتوقف عليه التكليف اما اللطف الحاصل من الامام فهو
وان لم يكن مقدورا في الحال لكنه ممكن في المستقبل فلاجرم يتبع التكليف في
المآل بدون الامام لانا نقول كما ان الكافر لما لم يكن لطفه مقدورا
اصلا وحسن التكليف فكذلك لم لا يجوز ان يقال المعصوم في هذا
اليوم لم يكن مقدورا لاجرم لم يتوقف عليه التكليف والجواب قد
بينا ان الامام لطف عقلي فلو لم لا يستمر غيره امتنا فيها قلنا الاتفاق العقلاء
في جميع المواطن على اختلاف طبقاتهم في الازمنة على الاتفاق على نصب الرؤساء
لاجل دفع فسادهم ولو كان هناك طريق آخر او بدل لالتجأوا اليه قوله
لم لا يجوز اشتمالها على نوع من المفسدة قلنا لان المفاسد محصورة لنا
معلومة

معلومة لكوننا مكلفين باجتنابها وتلك منفية عن الامام وقد تقدم
وهذا السؤال بعينه ممنوع من ابي الحسين واصحابه لوروده عليهم وما
ذكروه من الثاني فمدفوع اما الاول فلانا نقول لم لا يجوز
ان يكون لولا امامة علي عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام لظهر من العترة ما
هو اشد من ذلك سلمنا لكن اللطف لا يجب مع ارتفاع المفاسد في كل
زمان بل في الاكثر واما الثاني فلان ذلك يقتضي قبح الامامة مطلقا
سواء وجبت بالعقل او من الله تعالى في ذلك باطل اتفاقا ثم انا نقول
المكلف اما مطيع واما عاص ووجه اللطف في الاول تقويته على فعل الطاعة
واما الثاني فلا نسلم ان ترك المعصية منه لا لكونها معصية قبيح بل القبيح
هو ذلك الاعتقاد وهو كون الترك لا لكونها معصية ووجه اللطف
فيه حصول الاستعداد الشديد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل
الطاعة لكونها طاعة وترك المعصية لكونها معصية واما الثالث فلانه
وارد في كل لطف مع انا قد بينا وجهه فيما سلف وايضا فلا نسلم جواز ترك
اللطف سواء اراد الثواب او لم يرد وهذا مذهب ابي علي ثم انه
يلزم من ذلك نفي كل لطف وايضا يلزم منه على تقدير الوجوب على
الله تعالى قوله انه قد يتفق في بعض الازمنة من يتمكن من طاعة
الامام فلا يكون لطفا حينئذ قلنا لا نسلم اتفاق اهل زمان من
الازمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك نعم قد يكون البعض بهذه الثابة
لكن البعض لو نظر اليه لكانت بعثة الانبياء قبيحة لاستنكاف البعض
منها وايضا فان هذا انما يكون بالنسبة الى شخص معين لا مطلق الرعية فلم
يجز الاخلال لعدم ذلك البعض وايضا فلان المفسدة الحاصلة
عند عدمه اغلب منها عند وجوده فيجب وجوده نظرا الى حكمه تعالى

قوله العصمة لطف آخر فلا تتعين الامامة للوجوب قلنا الامام
لا شك في كونه لطفا بالنسبة الى غير المعصومين مع بقاء التكليف فيكون
حينئذ واجبا الا اذا فقد احد الشرطين وهو جواز الخطا على
المكلفين او التكليف لم تتحقق الوجوب حينئذ وذلك لا يضرنا لان الخصم
مذهبكم وجوب الامامة مع التكليف مطلقا لانا نقول الاجماع بل
مع شرط آخر وهو جواز الخطا قوله الامامة اما لطف في افعال
الجوارح او في افعال القلوب قلنا انها مصلحة فيهما والشرع لا يمنع
جواز انقطاعه مع بقاء التكليف وهذا المنع ياتي من القايل بعدم
جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي لما مر كما يترك الظلم لان مصلحة
دنيوية لا غير بل هو مصلحة دينية ودنيوية لان الاخلال به من التكليف
العقلي والسمعي سلمنا لكنه يكون لطفا في افعال القلوب فان ترك
القبيح لاجل الامام ابتداء مما يورث الاستعداد التام لتركه لقبحه قوله
الامام انما يكون لطفا اذا كان ظاهرا قلنا ممنوع فانه مع غيبته يجوز
المكلف ظهوره كل لحظة فيمتنع من الاقدام على المعاصي وذلك يكون
لطفا لا يقال تصرف الامام ان كان شرطا في كونه لطفا وجب
على الله تعالى فعله وتمكينه والا فلا لطف قطعا لانا نقول
ان تصرفه لا بد منه في كونه لطفا ولا نسلم انه يجب عليه تعالى تمكينه لان
اللطف انما يجب اذا لم ينافي التكليف وخلق الله تعالى الاعوان للامام
ينافي التكليف واما لطف الامامة يحصل ويتم بامور منها خلق الامام
وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا يجب
عليه تعالى وقد فعله ومنها تحمل الامامة وقبولها وهذا يجب على الامام
وقد فعله ومنها النصرة له والذب عنه وامتثال اوامره وقبول قوله
وهذا

وهذا يجب على الرعية قوله كون القضاة والامراء معصومين
لطف قلنا ممنوع ولان هذا لا يرد على كون الامامة لطفا بل يرد
على كون اللطف واجبا فهو وارد على المعتزلة ايضا فهذا لا يرد
علينا لانا لم نشترط عصمة الامام بكونه لطفا بل اثبتناها بلزوم التسلسل
على ما ياتي قوله لم لا يجوز ان يكون بعض الازمنة يعلم الله تعالى
عدم الانتفاع بالامام فيه فلا يكون نصبه واجبا قلنا اللطف قد
يكون محصلا وقد يكون مقربا والاول واجب على ما مر وكذلك الثاني
ايضا والتاييد فيه ازاحة عذر المكلف ولا شك ان الامام لطف
مقرب في كل وقت فيكون نصبه واجبا دايما سلمنا لكن لا شك في ان
الامام يكون لطفا محصلا بالنسبة الى بعض المكلفين قطعا واتفاق
الجميع على عدم الانتفاع به مما يمتنع حصوله قوله لم لا يجوز ان
يكون في بعض الازمنة خلق المعصوم غير مقدور قلنا لو كان الامر
كذلك لسقط التكليف لان التكليف مع فوت اللطف اذا كان
الفوات من غير المكلف قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ه
البحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون
معصوما اختلف الناس في ذلك وذهبت الامامية والاسماعيلية
اليه ونفاه الباقي لنا وجوه الاول انه لو لم يكن
معصوما لزم التسلسل والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان
الامام انما وجب نصبه لاجل الخطا الجايز على المكلفين فلو جاز عليه
الخطا لافتقر الى امام آخر ويتسلسل وان قيل لم لا يجوز ان يكون خوف
الامام من العزل مستلزما لامتناع اقدامه على الخطا سلمنا
لكن يقتضي ما ذكرتم بالتساوي اذا كان في المشرق والامام في المغرب

فانه غير معصوم ولا يخاف ... سطوته لكن الامامة عبارة عن
مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره والثاني سلبي
وهو انتفاء نفوذ حكم الغير عليه فلو افتقرت الامامة الى العصمة
لكان ذلك اما للاول او للثاني او للمجموع والكل باطل بالنيابة المذكورة
فانه لا ينفذ حكم احد عليه غير الامام والامام في تلك الحال لا ينفذ
حكمه عليه ايضا لانه يستدعي علم الامام بالغيبة وقدرته على الاخراج
وهو نافذ الحكم على غيره فقد تحقق فيه كل واحد من الوصفين مع
ان العصمة غير معتبرة فيه فبطل اشتراط العصمة في الامامة والجواب
عن الاول ان من عرف العوائد علم بالضرورة عجز الامة عن عزل
احاد الولاة فكيف بالامير المطلق وعن الثاني ان النايب يخاف من
العزل في مستقبل الوقت فكان ذلك لطفا له بخلاف الامام ٥
سؤال ـــــــ فليكن خوف الامام من عقاب الاخرة
لطفا له جواب ـــــــ الامام يشارك غيره في الخوف
ولما لم يكن ذلك مغنيا عن الامام لهم فكذلك له ولان رغبة النايب
في الدنيا اكثر فيها من فعل الطاعة وترك المعصية من الاخرة وعن
الثالث ـــــــ بمنع الحصر وايضا فلا يجوز ان يكون الفرق ان
الامام حاكم على كل المسلمين فوجب عصمته بخلاف النايب و[illegible]
~~فلا يجوز ان يكون الفرق ان الامام حاكم على كل المسلمين فوجب~~
~~عصمته بخلاف النايب~~ . وايضا فلم لا تكون العصمة لاجل عدم حكم
غيره عليه بخلاف النايب فان الامام يحكم عليه في الحال او فيما بعد
الثاني ـــــــ ان الامام حافظ للشرع فيكون معصوما
اما الصغرى فلان الحافظ له ليس هو الكتاب لوقوع النزاع فيه
ولعدم

ولعدم الراجح في احاطته بجميع الاحكام وليس هو السنة للوجهين
السابقين ولان المسلمين اتفقوا على انها ليست الحافظة للشرع
ولانها متناهية والحوادث غير متناهية وليس هو الاجماع لجواز
الخطا عليهم اذا خلوا من الامام لان كل واحد يجوز كذلك فالمجموع
كذلك ولان الاجماع انما يحصل في قليل من المسائل ولان الاجماع
انما ثبت كونه حجة اذا ثبت كون النقلة معصومين وانما ثبت ذلك
بالسمع لانا لو علمناه بالعقل لكان اجماع النصارى حجة والسمع
يتطرق اليه النسخ والتخصيص فلا بد من معرفة عدم الناسخ
والمخصص ولا طريق الى ذلك سوى الامام لو كان النقلة وانما تم
هذا اذا علمنا ان الامة لا تخل بنقل الشرايع وانما يكون كذلك
لو عرفنا كونهم معصومين وهذا دور ظاهر وليس هو القياس
لانه ليس حجة في نفسه لافادته الظن الضعيف ولانه لا بد له من اصل منصوص
عليه فلا يكون بانفراده حافظا ولان اكثر المسائل كذلك وليس هو البراءة
الاصلية والا لما وجب بعثة الانبياء بل كان يكتفى بالعقل وذلك باطل وليس
هو المجموع لان الكتاب والسنة قد دفع الشارع فيهما ادنى معناهما فلا يجوز
ان يكون المجموع حافظا للامام حمل ذلك المجموع وهما قد اشتملا
على بعض الشرع واذا كان واحد من المجموع قد نص بعض الشرع وبطل
كونه دليلا على ما تضمنه ذلك البعض الذي تضمنه ذلك الزايد من
جملة الشرع فيلزم نقصان بعض الشرع غير محفوظ فلا يكون المجموع
محفوظا فلم يبق الا الامام الذي هو بعض الامة المعصوم لانه لو لم
يكن معصوما لتطرق اليه الزيادة والنقصان فلا يكون محفوظا للشرع

والاصل البراءة الاصلية في جميع الاحكام

اذا صدر عنه الذنب فاما ان يتبع وهو باطل قطعا والا لم يكن ذنبا
ولقوله تعالى لا تعاونوا على الاثم والعدوان واما ان لا يتبع فلا يكون
قوله مقبولا فلا يكون فيه فايدة الرابع ان كان نصب الامام واجبا
على الله تعالى استحال صدور الذنب منه لكن المقدم حق على ما سيتم
فالتالي مثله بيان الشرطية انه لو صدر عنه الذنب لجوزنا الخطا في جميع
الاحكام التي يامرنا بها وذلك مستلزم عظم والله تعالى حكيم لا يجوز
عليه المستلزم الخامس قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
اشار بذلك الى عهد الامامة والفاسق ظالم البحث
الثالث في ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه هذا عند الامامية
خلافا لباقي المسلمين والزيدية جعلوا الطريق الى التعيين اما النص او القيام
والدعا الى نفسه وذهب العباسية الى ان الطريق النص او الارث وباقي
الجمهور قالوا النص او الاختيار لنا ان الامام يجب ان يكون معصوما
فيجب ان يكون منصوصا عليه اما الصغرى فلما تقدم واما الكبرى
فلان العصمة امر خفي لا يطلع عليه احد الا الله تعالى فلا طريق الى
التعيين سوى النص لا يقال لا نسلم انه لا طريق الا النص فلم لا يجوز
ان يكون الله تعالى يفوض التعيين الى اختيار الناس لعلمه بانهم لا يختارون
الا المعصوم او لم لا يجوز ان يكون الطريق الدعا ويكون الله تعالى
قد علم انه لا يدعو الى نفسه الا المعصوم لانا نقول اما
ان يفوض الله تعالى الاختيار الى الامة مع علمه بانهم لا يختارون الا
المعصوم او بدون ذلك والاول هو المطلوب لانه يصير منصوصا
عليه والثاني باطل لانه مناقض لغرض الامامة لان المطلوب انما هو الانقياد
الى

الى المعصوم فاذا جوزنا من يختارونه الا ان يكون معصوما
جوزنا ان لا يكون اماما وذلك مناقض لامتثال الامر وهذا
بعينه جواب عن الدعا الى نفسه ولانا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان
يفوض الله تعالى نصب الانبيا الى اختيار المكلفين والتالي باطل فالمقدم
مثله لا يقال لو نص الله تعالى على امام معين لاشتهر والتالي
باطل فالمقدم مثله لانا نقول لا نسلم عدم الاشتهار فان
الامامية مع كثرتها وتفرقها في المواطن وانتشارهم في اقطار الارض
ينقلون بالتواتر النص على امير المومنين عليه السلم ولان الناس بعد رسول
الله عليه السلم انقسموا الى متبوعين واتباع والمتبوعون كانوا متعصبين
على امير المومنين عليه السلم لحسدهم له فان فضايله اكثر من فضايلهم
بل لا تستقل اليه النسبة واما التابعون فانهم لما راوا ولاة امرهم
اخفوا هذا النص والدليل وتبعوهم حسبوا انه دال على التفضيل
وقرب المنزلة لا على الامامة البحث الرابع
في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية
على ذلك ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة وخالفهم الاشاعرة
والباقي من المعتزلة لنا انه لو لم يكن افضل لكان اما مساويا او
انقص والاول باطل لعدم الاولوية فانه ليس احدهما اولى بالامامة
من الاخر والثاني كذلك فانه يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل
فيما وقع فيه التفاضل لا يقال انما يقبح ذلك اذا لم يكن في
تقديم الفاضل نوع مفسدة اما اذا اشتمل عليها فلا لانا نقول

ان من حيدا اما بالغرض معه
جعل شيوعا له حمل الكل
تبعا لا تقرمع في العقول

العقل قاض بالترجيح مطلقا فان المكروه مثلا لا يصح مطلقا اذ سواء
اشتمل على ترجيح او لا وايضا فان الملتزمين بتولية المفضول
من وجوه الحسن ولا يتكلم في ان وجه الحسن لا يقتضي الحسن الا اذا
انتفى عن المعارض وجوه القبح وههنا ليس كذلك فان تقديم المفضول
وجه قبح لا ينفك عنه واعلم ان ههنا ليس حكما عقليا لم يساعد عليه
النقل بل القران يدل على ذلك ايضا في قوله تعالى افمن يهدي الى
الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
فهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث
الخامس في اختلاف الناس في الائمة اختلف الناس في
الامام بعد رسول الله صلى الله عليه واله فذهب الامامية
والكيسانية والزيدية والغلاة الى ان الامام بعد رسول الله صلى
الله عليه واله هو علي عليه السلم وخالفهم في ذلك جمهور السنة والصالحية
من الزيدية فانهم ذهبوا الى ان الامام هو ابو بكر وقالت طائفة
اخرى من الجمهور انه العباس ثم اختلفت الامامية فقالوا ان الامامة بعد
علي عليه السلم لابنه الحسن الزكي ثم من بعده الحسين الشهيد ثم
بعده لابنه علي بن الحسين زين العابدين ثم لابنه محمد الباقر ثم لابنه
جعفر الصادق ثم لابنه موسى الكاظم ثم لابنه علي الرضا ثم لابنه محمد
الجواد التقي ثم لابنه علي الهادي النقي ثم لابنه الحسن الزكي العسكري ثم
لابنه محمد القائم المنتظر صلوات الله عليهم وزعمت السبائية
اصحاب عبد الله بن سبا انه لم يمت وانه في السماء وان الرعد صوته
والبرق الشاهد سوطه والكاملية اصحاب ابي كامل معاذ بن الحسين
البهائي

البهائي زعموا ان الصحابة كفروا لمخالفتها لعلي عليه السلم وان عليا عليه
السلم كفر لترك القتال معهم والقائلون بموت علي عليه السلم افترقوا فالامامية
ساقوها بعده الى ولده الحسن عليه السلم والكيسانية اصحاب مولى امير
المؤمنين عليه السلم يسمى كيسان اعتقدوا وجوب الوصول الى العلم الباطن و
والافاق والانفس عن ابن الحنفية اختلفوا فبعضهم قالوا ان
الامام بعد علي عليه السلم ولده محمد بن الحنفية وينقل عنهم اختلافات
كثيرة من رفض الشرائع والالحاد في الدين والقول بالحلول والتناسخ وانكار
القيامة واخرون منهم اثبتوا الامامة بعد قتل الحسين عليه السلم ثم اختلفوا
في موته وذهب بعضهم الى انه حي بجبل رضوى ويعود بعد الغيبة
وانه هو المهدي المنتظر وكان هذا مذهب السيد الحميري ثم رجع عن
ذلك الى مذهب الامامية وذهب اخرون الى انه مات ثم اختلفوا بعد
موته فقال بعضهم ان الامام هو زين العابدين عليه السلم وساقها اخرون
الى ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الاكثر ثم اختلفوا بعد موت
ابي هاشم فذهب بعضهم الى ان الامام بعده زين العابدين وقالت
اخرون انه اوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن عباس واوصى علي الى ابنه
محمد واوصى محمد الى ابنه ابراهيم المقتول بحران ومنهم من قال ان ابا هاشم
اوصى الى ابن اخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية واوصى الحسن الى ابنه علي وهلك
ولم يوص فرجعوا عنه وتعلقوا بابن الحنفية ومنهم من قال انه اوصى الى
بيان بن سمعان النهدي ومنهم من قال بل اوصى الى عبد الله بن عمرو بن حرب
الكندي ومنهم من قال انه اوصى الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي
طالب واما القائلون بان الامام بعد علي عليه السلم ولده الحسن الزكي عليه السلم
اختلفوا بعد موته فمنهم من ساقوها الى ولده الحسن المثنى بل الصاحب ال

محمد ومنهم من ساقها الى ولده عبد الله ثم الى ولده محمد وهو
النفس الزكية ثم الى اخيه ابراهيم والاكثرون ساقوها الى اخيه الحسين
عليهم السلام ثم اختلفوا بعد قتله عليه السلام فبعض الكيسانية ساقها الى محمد بن
الحنفية واخرون ساقوها الى ولده زين العابدين عليه السلام والزيدية ساقوها
الى زيد بن علي زين العابدين وشرايط الامامة عندهم خمسة اولها ان يكون
من ولد الحسن او الحسين الثاني ان يكون شجاعا عالما بامر الحرب
الثالث ان يكون عالما بمبتنى الناس الرابع ان يكون زاهدا
لئلا يتلف مال الغير الخامس ان يدعو ويشهر سيفه
وكان الامام عندهم علي عليه السلام بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين
بقول رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن والحسين امامان قاما او
قعدا يعني سواء خرجا او لم يخرجا ولم يكن زين العابدين عليه السلام عندهم
اماما لانه لم يخرج وكان ولده زيد اماما وهم ثلث فرق الاولى الجارودية
اصحاب ابي الجارود بن زياد بن منذر العبدي قال ان النبي عليه السلام
نص على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية الثانية السليمانية اصحاب
سليمان بن جرير قالوا ان البيعة طريق الامامة واعترفوا بامامة ابي بكر
وعمر بالبيعة اجتهادا ثم انهم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونه
وقالوا بكفر عثمن وعائشة وطلحة والزبير ومعوية لقتالهم عليا عليه السلام الثالثة
الصالحية اصحاب الحسن بن صالح بن حي فقيها وكان يثبت امامة ابي بكر وعمر
ويفضل عليا عليه السلام على ساير الصحابة ويتوقف في عثمن لما سمع عنه من الفضايل
تارة ومن الرذايل اخرى والقايلون بامامة زين العابدين عليه السلام اختلفوا
بعد موته فالامامية ساقوها الى ولده محمد الباقر عليه السلام ثم القايلون بامامة
الباقر

الباقر عليه السلام اختلفوا فمنهم من قال انه لم يمت ومنهم من قال بموته وساقها
الى ولده الصادق عليه السلام ومنهم من ساقها الى محمد ولده فذهب بعضهم
الى ان الامام بعد الباقر محمد بن عبد الله الحسن المحض وهم اصحاب
المغيرة بن سعيد ومنهم من قال انه ابو منصور العجلي والقايلين بامامة
الصادق عليه السلام ذهب بعضهم الى انه لم يمت وهو القايم وهاولاء اختلفوا
فذهبت الناووسية الى غيبته وقال اخرون انه لم يغب بل يراه
اولياؤه في كل وقت وقال اخرون انه قد مات واختلفوا فذهب
بعضهم الى انه لا امام بعده وانه سيرجع وهم الناووسية واخرون
قالوا ان الامام بعده موسى الكاظم عليه السلام وقالت الفطحية ان
الامام بعده عبد الله الافطح ولده وقالت الشمطية ان الامام
بعده محمد ولده وقالت الاسماعيلية ان الامام بعده ولده اسماعيل
وقالت المفضلية اصحاب مفضل بن سويد الطحان ان الامامة
كانت في اولاده الاربعة وقال اخرون ان الامام بعده موسى بن الحنفية
الطبري زعموا ان الصادق عليه السلام اوصى بها اليه والربعية قالوا انه يرجع
ابن موسى الحايك وقالت الافقصية اصحاب معاذ بن عمران الافقص
الكوفي ان الامام هو معاذ وقالت الجعفرية انه ابو جعفر من الكوفة
وقالت التيمية انه عبد الله بن سعد التيمي واليعقوبية اصحاب
يعقوب توقفوا في سوق الامامة الى ولده او غير ولده وجوزوهما
والقايلون بامامة الكاظم عليه السلام اختلفوا فمنهم من توقف في موته وهم
الممطورية وقطع اخرون بعدم موته والجمهور قطعوا بموته فمنهم
من ساقها الى ولده احمد بن موسى والجمهور ساقوها الى ولده علي
الرضا عليه السلام والقايلون بامامة الرضا عليه السلام منهم من قال بامامة

الجواد عليه السلم الصغر سنه ومنهم من قال بامامته وجوز امامة الصغير
لان الله تعالي يخلق فيه العلم بالدين اضطرارا وزعم كنبوة عيسى عليه السلم
واختلفوا بعد موت الجواد عليه السلم فمنهم من ساقها الي ولده موسى والجمهور
قالوا ان الامام بعده ولده الهادي عليه السلم ثم اختلفوا فمنهم من زعم
انه حي ومنهم من قطع بموته ثم اختلفوا فبعضهم ساقها الي ولده جعفر
والاكثر ساقوها الي ولده الحسن العسكري ثم اختلفوا فقال قوم انه
لم يمت وقال آخرون انه مات ويحيى وقال قوم انه اوصي الي اخيه
جعفر وقال قوم انه اوصي الي اخيه محمد وقال قوم انه مات واوصي
بالامامة الي ولده محمد عليه السلم وهو القائم المنتظر وهولاء هم الامامية واعلم
ان هذه الاختلافات نقلوا عن الشيعة واكثرها لم يوجد بل حدث في
كتب منقولة عنهم لا اعتبار بها ه البحث الثاني
في تعيين الائمة عليهم السلم الامام الحق بعد رسول الله عليه السلم علي عليه السلم
ويدل عليه وجوه الاول ان الامام ان كان واجب
العصمة كان الامام هو علي عليه السلم واللازم كالمتقدم حق بيان الشرطية ان ابا بكر
والعباس لم يكونا معصومين اتفاقا فلو لم يكن علي عليه السلم هو الامام لخلا
الزمان من امام وهو باطل لما تقدم ولان الناس قائلان موجب للعصمة
ونافٍ لها وكل من اعتبرها قال الامام هو علي عليه السلم ومن نفاها قال انه
ابو بكر والعباس فلو اعتبرناها وقلنا بامامة غير علي عليه السلم كان خرقا للاجماع
وهو باطل واما بيان صدق المقدم فقد مضى الثاني النقل
المتواتر عن الرسول عليه السلم بالنص الجلي عليه فان الشيعة مع كثرتها وبلوغها
في البلاد ينقلون خلفا عن سلف ان رسول الله صلى الله عليه واله قال يا علي

علي انت الخليفة من بعدي سلموا عليه بامرة المومنين واسمعوا له واطيعوا
لا يقال لا نسلم تواتر هذه الاحاديث فانها لو كانت متواترة
لحصل العلم بها لكل احد والتالي باطل فكذا المقدم لانا نقول المومنون
في هذا الخبر قسمان منهم من عاند واخفاه وقال اني لم اسمعه ومنهم من لم
يعاند في ذلك وشبهة على تواتره عدم حصول العلم لهم اولا في نفيه فكان
ذلك صارفا لهم عن اعتقاد موجبه ولهذا شرط السيد المرتضى
رحمه الله في خبر التواتر ان لا يكون السامع سبق الى اعتقاد نفي مخبره
لشبهة او تقليد وايضا فالناس قائلان منهم من قال العلم عقيب التواتر
نظري ومنهم من قال انه ضروري ولا شك في ان النظريات لا تجب الاشتراك
فيها لوقوع التفاوت في الناس ما يلتفت اليها واما الضروريات فكذلك
ايضا خصوصا اذا كانت مستندة الى سبب كالاحساس الثالث
ان عليا عليه السلم كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه واله فيكون
هو الامام بيان الصغرى من وجوه الاول ان الفضائل
اما علمية او عملية اما العلمية فيدل على استكماله فيها وجوه احدها انه
عليه السلم كان في غاية الذكاء والفطنة وقوة الحدس والحرص على تعلم
العلم واستفادته وكان معلمه اعلم الناس وافضلهم رسول الله صلى
الله عليه واله ولا شك في ان القبول اذا تم مع وجود الفاعل التام كان
الفعل التام حاصلا وثانيها ما نقل عنه من اصول التوحيد ومسائل
العدل وفتاويه الفقهية حتى لا يصل احد الى اقل مراتبه وثالثها انتساب
اهل العلم باسرهم اليه فان الاشاعرة نسبته الى ابي الحسن الاشعري وقد كان
تلميذا لابي علي الجبائي المعتزلي والمعتزلة باسرهم ينتسبون اليه وقد عرفت انهم

اخذ ذا الاصول اعني كلامهم من العدل والتنزيه والتوحيد من كلامه وخطبه
عليه السلم واما الادب فقد استوا لغة على اصله ومنعه واما التفسير
فلان المفسرين تستند في ذلك الى عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي عليه السلم
واما الفقه فلا شك في ظهور فضله فيه ورابعها قوله ع اقضاكم علي
اقضاكم علي وهذا يدل على الافضلية لان القضا يستلزم جميع العلوم
وخامسها ما نقل عنه عليه السلم من انه قال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وهذا يدل على كمال معرفته
بهذه الشرايع وما يتوقف عليه من المسايل الاصولية وسادسها
الوقايع المنقولة عنه في فتاويه مع خطا الصحابة الدالة على افضليته
فانه قد نقل ان عمر امر برجم امراة اتت بولد لستة اشهر فنهاه علي عليه السلم
وتلا عليه قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال لولا علي لهلك
عمر وامر عمر برجم امراة زنت وهي حامل فنهاه وقال ان لك عليها
في بطنها سلطان فقال لولا علي لهلك عمر ونقل عنه مسايل دقيقة
في علم الفقه وغيره عجز عنها الجميع وذلك يدل على فضله عليه السلم
واما الفضايل العملية فاما ان توجد باعتبار الشخص نفسه او باعتبار
تكميل غيره اما الاعتبار الاول فيظهر باموره منها العبادة ولا شك
ان عليا عليه السلم كان اعظم الناس عبادة ونسكا والتزاما بالنوافل
الشرعية على اشق الوجوه حتى انه نقل عنه عليه السلم انه اذا اريد
اخراج شي من الحديد من جسده تركه الى دخوله في الصلاة فلما توجه
بذاته نحو الله تعالى غافلا عن غيره حتى عن الالام التي يشتغل بها غيره

[illegible]

عن زين العابدين عليه السلم انه كان يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة
ثم رمى صحيفة علي عليه السلم كالمتضجر ويقول انى لي بعبادة علي وينتقل
عن الجميع وصوله الى الله تعالى وبلوغه الغاية في الاخلاص الموجب للقرب منه
ومنها الزهد فقد اتفق الناس على بلوغه مرتبة لم يبلغها احد
ممن تقدمه ولا لحقه احد ممن تاخر عنه حتى انه في زمن خلافته وقدرته
وتمكنه لم ينل شيئا من ملاذ الدنيا ولا اسطيباتها بل كان ماكوله الخشن
وملبوسه كذلك وكان يواسي فقراء امته ومنها الشجاعة وقد
نقل عنه بالتواتر الوقايع المشهورة الدالة على كماله فيها كيوم بدر ويوم
احد ويوم حنين ويوم الاحزاب حتى انه جرح في ذلك اليوم عمرو بن
عبد ود فقتله وقد دفع عن المسلمين خوفا منه فقال النبي صلى
الله عليه وآله لضربة علي افضل من عبادة الثقلين وغير ذلك من
الوقايع المشهورة المنقولة عنه عليه السلم ومنها السخا وهو في
ذلك قد بلغ الغاية فانه قد نقل عنه بالتواتر انه جاد بطعامه
ثلث ليال متواليات وانزل الله في حقه ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا ومنها حسن الخلق وهو قد بلغ
فيه الغاية حتى نسب صلى الله عليه وآله الى الدعابة ومنها
فعل الحسن وترك القبيح وهو قد بلغ الغاية في ذلك فان احسن
الافعال الايمان بالله وتصديق رسول الله وهو قد سبق الناس الى
ذلك بالاتفاق فقد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال اولكم
ورودا علي الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ونقل عنه عليه السلم
انه قال انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاة

[illegible]

الا رسول الله صلى الله عليه وآله وروي عنه عليه السلام انه خطب الناس
في ملأ عظيم وقال انا الصديق الاكبر انا الفاروق الاعظم آمنت قبل
ان يؤمن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة واما
باقي الحسنات فقد بينا اشتراكه فيها واما ترك القبائح فلم ينقل عنه صلى
الله عليه وآله انه فعل قبيحا بخلاف غيره لانهم اسلموا بعد كفرهم واما بالاعتبار
الثاني فلانه ثبت ان عليا عليه السلام كان اشد الناس حرصا بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله على الايمان وكان يدعو الناس ولم يزل محاربا مع رسول
الله صلى الله عليه وآله وكان النبي عليه السلام بعثه بسورة من القرآن الى المشركين
ويدعوهم الى الايمان الثاني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اتفق الناس على ان المراد
بالنفس ههنا هو علي عليه السلام ولا يريد اتحاد النفسين فان ذلك محال
بل المراد المساواة مطلقا والمساوي للافضل الذي هو رسول الله
صلى الله عليه وآله يكون لا شك افضل وقد يمكن الاستدلال بهذا على
ثبوت الولاية مطلقا من غير توسط الافضلية بان نقول انه مساو
لرسول الله صلى الله عليه وآله فيثبت له الولاية كما ثبت له الثاني ما مر
نقل عنه عليه السلام في خبر الطائر نقلا متواترا انه قال اللهم ائتني باحب خلقك
اليك يأكل معي فجاء علي عليه السلام والمعني من محبة الله تعالى هو ارادة الثواب
الزائد وذلك لا يتحقق الا بالعمل فيكون عمل علي عليه السلام اكمل من عمل
غيره فيكون افضل الثالث المؤاخاة لرسول الله صلى الله عليه
وآله دال على فضله عليا في الصحابة الرابع روي عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
فيه

في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
وهذا دال على مساواته للانبياء المذكورين وقد كانوا افضل
الناس والمساوي لهم كذلك الخامس روي عن ابن مسعود انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي خير البشر فمن ابى فقد كفر السادس
روي عن عائشة انها قالت كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله فاقبل علي فقال
رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله الست سيد العرب
فقال انا سيد العالمين وهذا سيد العرب السابع ما روي عنه
صلى الله عليه وآله انه قال لفاطمة عليها السلام ان الله تعالى اطلع على اهل الارض اطلاعة
فاختار منها اباك فجعله نبيا ثم اطلع اطلاعة ثانية فاختار منها بعلك
الثامن روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان اخي ووزيري
وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب وفي هذا
دلالة على الامامة من غير توسط وهذا الباب واسع فقد ذكر اصحاب الحديث
فيه اشياء كثيرة في كتبهم المطولة واما الكبرى فقد سلفت من شيخ تقدم
المتضمن لعلي الفاضل الرابع انه عليه السلام ظهر على يده
معجزات كثيرة وادعى لنفسه الامامة فيجب ان يكون صادقا اما ظهور المعجزات
فلكونها مشهورة وهي من وجوه احدها القوة التي لم يبلغ بها احد عجز عن
حركته اشد الناس كقلع باب خيبر وقال والله ما قلعته بقوة جسمانية ولكن بقوة
ربانية ودحو الصخرة عن فم القليب [illegible] وثانيها انه نقل عنه
كلام الجان في قراءة الكوفة وسلموا عليه بامرة المؤمنين [illegible] والزهار
فقال صلى الله عليه وآله انظر الله لما ظهر اصبع من ماحرم ونجيه وتعلم

وثالثها اخباره بالغيوب كقوله امرت ان اقاتل الناكثين والقاسطين
والمارقين وقد قاتل اصحاب الجمل ومعوية والخوارج وقال يوم البيعة
يأتيكم من قبل الكوفة الف رجل لا يزيدون رجلا ولا ينقصون رجلا فكان
اخرهم اويس القرني واخبر بقتل ذي الثدية وقال عن الخوارج لما عبروا
النهر انه لمصرعهم وبها تهراق دماؤهم واخبر بقتل الحسن عليه السلام وموضع قتله
وكيفية محاربة الاعداء له وقال للبرا ان الحسن يقتل ثم لا تنصره
واخبر جويرية بن مسهر بقتله وقال لميثم توخذ بعدي وتصلب بطن
[illegible] وصلب على باب عمرو بن حريث عاشر
عشرة انت اقصرهم خشبة واقربهم من المطهرة واراه النخلة التي يصلب
عليها ورابعها اجابة دعائه على بسر بن ارطاة ان يسلبه الله
عقله فخولط ودعا على العيزار لما حلف انه لا يرفع اخبار علي عليه السلام الى
معوية ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمي بعد اسبوع وخامسها
انه نقل نقلا مشهورا بلغ درجة التواتر انه رجعت الشمس له مرتين مرة
في حياة النبي صلى الله عليه واله بالمدينة ومرة بعده صلى الله عليه واله بارض
بابل وسادسها كلام الثعبان له وهو ايضا مشهور وسابعها
كلام الحوت له فانه نقل نقلا مشهورا انه لما قصد العبور بالفرات قال لنصير
اذن الى الخان وناد يا جلندي ابن العبور فنادى نصير فكلمه جماعة من
الناس فرجع اليه عليه السلام واخبره القصة فقال له ارجع وناد يا جلندي
ابن كركر ابن العبور فقال المنادي يا هذا ان صاحبك قد عرف
بوصيتي في احاديث ملعون ههنا كيف لا يعرف العبور فرجع الى علي
عليه السلام فاخبره بذلك ولاجل هذه القصة رجع نصير الى الكفر واعتقده

فيه عليه السلام الابتداء والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى واما ادعا
الامامة لنفسه فهو منقول عنه نقلا متواترا الخامس ان ابا بكر
والعباس كانا كافرين فلا يصلحان للامامة اما الاولى فبالاتفاق واما
الثانية فلقوله تعالى وقد سأل ابراهيم عليه السلام ربه ان يلحق به وبعض ولده فيما شرفه
الله تعالى به من ثبوت الولاية على الناس لا ينال عهدي الظالمين نفي ثبوت
الامامة للظالم والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال السادس ان
الامام لو كان غير علي عليه السلام كان ركونا الى الظالم واللازم باطل لقوله
تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ما ثبت
من ظلمهما قبل الاسلام السابع قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة
وهم راكعون وهذا الدليل يبتني على مقدمات احدها ان لفظ انما
للحصر ويدل عليه وجهان الاول النقل عن اهل اللغة
الثاني ان ان للاثبات وما للنفي فبعد التركيب يجب بقاؤهما على
المعاني والا لزم التغير والنقل وهو خلاف الاصل فاما ان يحصل النفي
المذكور والاثبات لغيره وذلك باطل قطعا واما ان يكون العكس وهو
المطلوب الثاني ان المراد بالولي ههنا الاولى بالتصرف والدليل
عليه النقل عن اهل اللغة ومنه قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل وقولهم السلطان ولي من لا ولي له وغير ذلك
واذا كان يفيد الاولوية وجب ان يكون حقيقة فيه والا كان مجازا والاصل
عدمه واذا كان حقيقة فيه وجب ان لا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك

وهو خلاف الاصل الثالث انّ المراد بقيه الاية هو علي عليه السلم
نقول لنبيّنّ لا شك ان المراد بهذه الاية ليس كل المؤمنين لوجهين
الاول انه تعالى وصف الاولي بوصف غير حاصل لكل المؤمنين
فلا يكون الجمع مرادا الثاني انه يلزم ان يكون الحاكم والمحكوم
عليه واحدا وذلك باطل واذا كان المراد بها البعض فهو علي عليه السلم
اما اولا فلان الناس قائلان منهم من جعلها عامة ومنهم من قصرها على
علي عليه السلم فلو قصرناها على غيره كان ذلك خرقا للاجماع واما ثانيا
فلان المفسرين اتفقوا على قصرها عليه عليه السلم واما ثالثا فلان الامة
اتفقت على ان المراد هو علي عليه السلم واختلفوا فمنهم من قال انه كل المراد
ومنهم من قال انه بعض المراد فاذا ابطلنا العمومية كان الاجماع دالا
على ارادته منها دون غيره فان قيل لا نسلم ان لفظة انما تفيد الاختصاص
ويدل عليه صحة التاكيد بقال انما جاء زيد وحده ولو كان يفيد الاختصاص
لكان ذلك تكرارا ولانه تعالى قال انما الناس الفغلا ولا يفيد الاختصاص
والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل قال ابو الحسن البصري
لفظة ان تفيد الاثبات ولا النفي ولفظة ما جعلت للتاكيد فليس لها
دلالة على الحصر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان لفظة الولي موضوعة للاولى
سلمنا لكن لا يجوز ان يكون المراد بها هنا الناصر سلمنا لكن لا نسلم
اختصاصها بعلي عليه السلم وكيف قال ذلك ولفظة الذين لفظة جمع والجواب
اما قوله انما للحصر فقد دللنا عليه قوله انه قد يؤكد قلنا لا دلالة فيه بل في
موضع الاشتباه سلمنا لكن التاكيد انما يستفاد منه تابع المؤكد والاصل
يكن

وقد قالت الامة انه يسقط اجماع... الامة المراد هو علي عليه السلام

لما كيفا ولم يكن المؤكد دالا على الاختصاص لا لا استحاله تاكيد بما
يفيد الاختصاص عن قوله قلت تعالى في عدم الاختصاص كقوله انما
الناس الفغلا قلنا ان الاستعمال على سبيل المجاز لانا قد بينا كونه حقيقة
في الاختصاص فان جعلناه حقيقة في غيره كان مشتركا والاصل عدمه
ولئن كان الاصل عدم المجاز ايضا الا ان الثاني اولى من الاول ولانه لا يجوز وضع
المشترك بين المتناقضين وان كان المجاز جائزا فيه والمجاز في قولنا
انما الناس الفغلا ظاهر لان غير العالم لما لم يحصل الصفة التي لاجلها
امتاز عن غيره من الحيوانات صح سلب الانسانية عنه مجازا وقوله اي
الحسن باطل لما سياتي والمنع من لفظة الولي للاولى غير وارد لانه طعن في
النقل مع حصول الاستعمال الكثير وارادة الناصر هنا باطلة لان نصرة
المؤمنين عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض او حيث
الولاية التي هي النصرة ويجب قد بينا ان المراد بهذه الاية بعض المؤمنين قوله
لا يجوز صرفها الى علي عليه السلم قلنا اسم الجمع قد يطلق على الواحد للتعظيم
الثامن قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين اوجب الكون مع المعلوم منه الصدق ولا يعلم الصدق
من احد الا من المعصوم فيكون مامورين بالكون مع المعصوم ولا معصوم
الا علي عليه السلم بالاتفاق الناسع قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فقول الله تعالى قد امر بطاعة اولي
الامر ولا يجوز ان يكون هو المؤمنون باسرهم لان الخطاب لهم ويستحيل كون الشيء
مطيعا لنفسه فوجب قصرها على البعض وذلك البعض اما ان يكون هو المعصوم

لبعضهم ... اجمع

المعصوم ولانه ... انعاه الله

واما قوله واولي الامر بعضهم او البعض وهو الاول ... حماعة الكل ... والقائلون ... اراد ... الامام ...

او غيره والثاني باطل لان الناس لما اشتركوا في خطاب الحاضر استحال
اختصاص بعضهم بالطاعة وبكونه اولى بالامر فلابد ان يكون معصوما
ولا معصوم الا علي عليه السلام العاشر الخبر المتواتر وهو
قوله عليه السلام يوم غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واخذل من خذله وانصر من نصره
وادر الحق معه كيف ما دار وهذا الخبر لم ينازع فيه احد البتة
اما المخالف فانه تأوله واما الموالف فانه قال بظاهره فدل على قبوله
مع انه متواتر اذا ثبت هذا فنقول المراد بالمولى هنا
الاولى وذلك لان لفظ مولى قد يراد بها هذا المعنى كقوله تعالى النار
مولاهم وقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم
وقول النبي اي العبد فيهم العرب منه انه اولى به في التصرف
وهنا المراد النبي صلى الله عليه وآله القاعدة اللغوية هي انه اولى
بالتصرف كما احتجنا بالمكلف الذي ذكر عقيبه هذا اللفظ الدال
على هذا المعنى يحكم قطعا بارادته ولان هذا اللفظ يستعمل في هذا
المعنى وقد يعنى بها الناصر وابن العم والجار والحليف والمعتق والمعتق
والاختصاص لعلي عليه السلام من بني هاشم بهذه الاوصاف فلو لم يرد الاول
لكان عبثا ولان الناس يعرفون ذلك وبعضهم من الرسول عليه السلام جمع الصحابة
في ذلك الوقت الصعب هم على طريق ونصب الاحمال كالمنبر ثم قال من
كنت ابن عمه فعلي ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره هذا الامر لا يحصل
فاذن المراد هو الاولى بالتصرف ولا معنى للامامة الا ذلك الحادي
عشر

عشر قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وهذا خبر متواتر بين الناس رواه الجمهور وحمله الموالف على المعنى الظاهر
فكان ذلك اعترافا بقبوله ووجه الاستدلال بهذا الحديث ان
المراد بالمنزلة هنا جميع منازل هرون من موسى وان من جملة المنازل ثبوت
الولاية له لو عاش بعد موته بيان المقدمة الاولى ان المراد بالمنزلة لا يجوز ان
تكون منزلة واحدة والا لما صح الاستثناء ولا ما هو دون الجميع لعدم الاولوية
ولانه يكون مجملا ولان الناس قائلان منهم من قال المراد بهذا الحديث منزلة
واحدة وهي ثبوت الخلافة له في حياته كما في حق هرون ومنهم من اثبت جميع
المنازل والاول باطل لما بيناه فتعين الثاني والا لزم خرق الاجماع واما
المقدمة الثانية فلان هرون عليه السلام لو عاش لكان خليفة لانه قد كان خليفة في
حياة موسى فيجب استمراره والا لزم ان يكون خايفا في وجه موسى وذلك
محال ولانه كان شريك موسى عليه السلام في الرسالة فيجب طاعته عليهم بعد موت اخيه
ولانه كان معصوما فيجب ان تكون خليفة لعدم عصمة غيره حينئذ والاخبار
في ذلك كثيرة مشهورة يبلغ مجموعها حد التواتر واحتج المخالف بوجوه
احدها قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر الثاني قوله عليه السلام
الخلافة بعدي ثلاثون ثم يصير ملكا الثالث انه استخلفه في الصلاة فيكون خليفة
بعد موته الرابع اجماع الصحابة على امامته الخامس ان عليا عليه السلام
ترك المنازعة ولو كان خليفة لنازع والجواب عن الاول
المنع من الحديث مع ان بعضهم قد طعن فيه سلمنا لكن لا نسلم وجوب الاقتداء
في كل شيء والا لزم التناقض لاختلافهما في كثير من المسائل ولان الامر بالاقتداء المطلق
يكفي فيه المرة الواحدة وعن الثاني الطعن ايضا مع ان هذين الحديثين من اخبار

الآحاد لا يجوز الاستدلال بها في هذه المسألة ولا المعارضة للاخبار المتواترة
في حق علي عليه السلام وعن الثالث بالمنع من ذلك بل المشهور عندنا
وعند جماعة كثيرة من المخالفين المستخلف اباه كان عايشة فلما منع الرسول
عليه السلام الكبير بعض صحبه على الصلاة خرج العباس وعلي عليه السلام حتى ازاله عن
مقامه وعن الرابع بالمنع من الاجماع وكيف يدعي ذلك وقد
اتفق الناس كافة على امتناع جماعة من اكابر الصحابة عن البيعة مثل علي عليه السلام
والعباس وسعد بن عبادة وابي سفيان وقيس بن سعد بن عبادة والزبير والنعمن
ابن زيد والمقداد وعمار وسلمان وابي ذر وطائفة كثيرة وعن الخامس
بالمنع من ترك المنازعة بل انه نازع في تلك الحال على حسب الامكان ولما لم يجد
ناصرا ولا معينا كانت المنازعة منه اقل ثم انا نعارض ونقول لو
كان ابو بكر اماما لما كان اماما فيكون امامته باطلة لانه اقالها عنه بها وبيان
الشرطية ما نقل عنه بالتواتر انه قال بعد البيعة اقيلوني فلست بخيركم وعلي
فيكم فلو كان اماما لكان طلب الاقالة من اعظم المعاصي والعاصي لا يصلح للامامة
لما بينا ولانه نقل نقلا متواترا عن عمر انه قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقا الله
المسلمين شرها وذلك دال على انه لم يصلح للامامة وهذا باب طويل
اكثر الشيعة قد طولوا فيه من ايراد الوقوع عليه والاستقصاء فعليك بكتبهم هـ

البحث السابع في امامة باقي الاثني عشر عليهم السلام

لنا في ذلك طريقان عام وخاص اما العام فلما بينا من امتناع خلو الزمان
من المعصوم فنقول الناس قايلان منهم من اوجب العصمة فقصر
الامامة على هؤلاء الاثني عشر ومنهم من لم يقل ولم يقصرها عليهم فلو قلنا بوجوب
العصمة مع القول بامامة غيرهم كان ذلك قولا لم يقل به احد وذلك باطل قطعا
واما الخاص فلما نقل متواترا بامامة كل واحد واحد بنقل الشيعة مع كثرتهم
وتفرقهم

وتفرقهم في البلاد المتباعدة خلفا عن سلف عن كل واحد واحد ولانا نقل
عن النبي صلى الله عليه وآله نقلا يوافقنا فيه المخالف ان الامام بعدي اثنا عشر
خليفة ويقول كل من قال بهذه العدة جعل الامامة لهولاء الائمة عليهم السلم وايضا
المعجزات المنقولة عن كل واحد واحد عليهم السلم مع ادعائه الامامة لنفسه دال على
صدقه وايضا ما روي عن النبي عليه السلم من الاخبار التي بلغ جملتها حد التواتر
منها ما رواه سلمان الفارسي قال كنت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وهو
مريض فدخلت فاطمة عليها السلم فبكت وقالت يا رسول الله اخشى الضيعة بعدك
فقال يا فاطمة اما علمت ان الله حتم الفنا على جميع خلقه وان الله اطلع الى
الارض فاختار منها اباك ثم اطلع ثانية فاختار منها زوجك وامرني ان اتخذه
وليا ووزيرا وان اجعله خليفتي في امتي فابوك خير انبياء الله وبعلك خير الاوصيا
وانت اول من يلحق بي من اهلي ثم اطلع ثالثة فاختارك وولدك فانت سيدة
النساء وحسن وحسين سيدا شباب اهل الجنة وابنا بعلك اوصيائي الى يوم
القيامة والاوصيا بعدي اخي علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين وروي
عنه عليه السلم انه قال للحسين عليه السلم هذا ولدي امام ابن امام اخو امام ابو ائمة
تسعة تاسعهم قائمهم وعن جابر بن عبد الله قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا
الله ورسوله فمن اولي الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك فقال هم خلفائي
يا جابر وائمة المسلمين بعدي اولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم عد تسعة
من ولد الحسين عليهم السلام والاخبار في ذلك كثيرة بلغت التواتر هـ

البحث الثامن في كلام كلي في الغيبة طول

١٥١

أصحابنا في هذا الباب ونحن نقتصر هنا على المهم منه فنقول

قد بيّنا أنه لا يجوز خلو الزمان من معصوم ولا شك في أنه غير ظاهر فيجب

أن يكون مستتراً ولأنا قد بيّنا تواتر النص من الرسول صلى الله عليه وآله

بوجوده وتعيينه وغيبته وأما استبعاد الخصم بقاء مثل هذا الشخص هذا

العمر فضعيف لأنه لا شك في إمكانه والوقوع مستفاد من الأدلة التي ذكرناها

وكيف يستبعد ذلك مع ما وجد في قديم الزمان من تطاول الأعمار أضعاف

ذلك لا يقال استتاره مفسدة لا يجوز فعلها من الله تعالى ولا

منه لعصمته فهو غير موجود لأنا نقول لا نسلم أن استتاره مفسدة

بل فيه مصلحة خفية لا نعلمها أو لعل الخوف على نفسه أو لأمر آخر غير معلوم

لنا على التفصيل ومن أراد التطويل في هذا الباب فعليه بكتب أصحابنا

رحمهم الله البحث التاسع في بقية

الكلام في هذا الباب مسألة يجب الإقرار بإمامة الأئمة الاثني عشر

عليهم السلام في كل وقت والجاحد لواحد منهم غير مؤمن وإن لم يخرج عن الإسلام

ويدل عليه النقل المتواتر عنهم عليهم السلام أن من أنكر واحداً من الأحياء فقد أنكر

الأموات وبالنقل عن الرسول صلى الله عليه وآله قال يا علي أنت والأئمة من

بعدي من أنكر واحداً منكم فقد أنكرني مسألة الأئمة أفضل من

الملائكة لأن طاعتهم أشق لوجود المعارض وهو الشهوة والغضب مع

النهي العقلي ولقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل

عمران على العالمين والمراد بالآل هنا الذرية المعصومون لخروج غيرهم عنه

قطعاً ولقوله عليه السلام يا علي أنا وأنت ومن ولد محمد عليه السلام أفضل من الملائكة

تعالى

يعطى عليه السلام كذلك ولأنا قد بيّنا في قوله تعالى وأنفسنا وأنفسكم أن المراد

المساوي لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو علي عليه السلام والمساوي للأفضل

يكون أفضل قطعاً مسألة فاطمة عليها السلام معصومة

ويدل عليه القرآن والسنة أما القرآن فقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم

الرجس أهل البيت وهي من جملتهم وأما السنة فقوله عليه السلام فاطمة بضعة

مني يؤذيها ما يؤذيني ولو صدر عنها الذنب لكان أذاها واجباً والتالي

باطل بالمقدم مثله مسألة الملائكة معصومون

لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولقوله سبحانه

يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك

ولأن صدور الذنب إنما يكون بتعلق الشهوة والغضب وهم منزهون عن

ذلك مسألة المحارب لعلي عليه السلام إلى أن يموت مستحق

العقاب الدائم لقوله عليه السلام حربك يا علي حربي وسلمك سلمي ولقوله عليه السلام حبك

يا علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضك يا علي سيئة لا ينفع معها حسنة

ولا يخرجون بذلك عن الإسلام المنهج الثالث في المعاد

وفيه مباحث الأول اختلف الناس في أن العالم هل

يصح عدمه أم لا فقالت طائفة بامتناعه من حيث أنه واجب الوجود وقد

سلف منا بطلان هذا وقال قوم إنه يصح عدمه واختلفوا فذهب

قوم إلى أنه يمتنع عدمه لغيره من حيث أنه مستند إلى علة واجبة قديمة ودوام

العلة يستلزم دوام المعلول وقد سلف منا أيضاً بطلان هذا الرأي

وقالت طائفة أخرى إنه يصح عدمه بالنظر إلى ذاته وغيره وهم جمهور

المتكلمين لكن بعضهم قال انه لا يعدم وبعضهم قال انه لا بد من عدمه
وقد احتج الفلاسفة بان العلة التامة ازلية على ما سلف فالعالم ازلي
يستحيل عدمه ولان الزمان لو عدم لكان عدمه بعد وجوده وذلك
يستلزم وجود الشيء حال عدمه والجواب عنهما بالمنع من
ايجاب العلة وقد مر ذلك وبالمنع من كون الآخر زمانيا والدليل على
امكان العدم ان العالم ممكن والممكن قابل للعدم والا لكان واجبا اما انه
ممكن فلحدوثه المستدعي لاتصافه بالعدم والوجود المستدعي لقبولهما ولانه
مركب ومكثر واما ان الممكن قابل للعدم فظاهر هذا بالنظر الى ذاته ولنا
بالنظر الى الخارج فانا نقول العالم مستند الى القادر المختار لما مر
والقادر يجوز ان يفعل فعله ويعدمه وذلك يثبت المطلوب ونقل عن
الكرامية القول بوجوب ابدية العالم بعد حدوثه لان عدمه لا يكون بالفاعل
لان الاعدام ليس باثر لانه ان كان وجوديا لم يكن عدما الفعل بل يكون ايجادا
لضد العالم وان كان عدميا لم يستند الى المؤثر لانه لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين
قولنا اثر العدم والالم ووقوع الاشتباه في العدميات ولا بالضد لانتفا
الاول شرطا في حدوث الثاني فلو علل به دار ولان التضاد من الجانبين فلا
اولوية لانتفاء احدهما بالآخر لانتفاء الحادث اولى لانه يتعلق
السبب ولانه يلزم اجتماع الوجود والعدم لو عدم ولانه يجوز ان يكون اخراه
اكثر لانا نقول الباقي يتعلق بالسبب ايضا والثاني انما يلزم
لو قلنا انه يوجد ثم يعدم حال وجوده وليس كذلك بل نقول ان الباقي
يمنع من الدخول في الوجود والثالث مبني على اجتماع المثلين ولا يجوز ان يكون لانتفاء

الشرط

[illegible]

الشرط لان شرط العرض الجوهر فلو شرط به دار والجواب
ان الاعدام يجوز استناده الى الفاعل وقوله ان كان عدميا لم يتوقف بين
قولنا لم يؤثر وبين قولنا اثر العدم ممنوع ويجوز ان يكون بطريان الضد
ويكون الحادث اولى لما عرفت من وجه الاولوية مسئلة
القائلون بان العالم لا يعدم فسروا الاعادة بجمع الاجزاء بعد تفريقها
جماعة الادلة العقلية والشواهد النقلية واستدلوا على ذلك بانه لو علم
لا صح اعادته والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو علم
لم يبق له هوية يشار العقل اليها فلا يصح عليها الحكم بامكان العود ولانه يتميز
عن مثله لو وجد ولانه لو اعيد لاعيد مع الوقت لانه من جملة مشخصاته
ولانه من جملة الممكنات فيكون مبتدأ معادا ولانه لو اعيد لم يتخلل
النفي بين الشيء الواحد وذلك غير معقول واما بطلان التالي فلما ياتي
من وجوب الاعادة واحتج المخالف بانه لو استحال اعادته لزم انتقاله
من الامكان الى الامتناع واعترضوا على الاول بان القول بعدم صحة الحكم
على المعدوم قول بصحته وذلك تناقض وعلى الثاني بان المميز في الخارج
لا يستدعي التميز عندنا وعلى الثالث بانه انما يكون مبتدأ لو وجد مع الوقت
المبتدأ وذلك محال واستحدث بعض المتاخرين حجة على صحة اعادة
المعدوم هي الباعث على الذكر بان قال التصور بعد زواله وعوده
في الذكر يكون واجبا والجواب عن حجتهم انها مغالطة
وذلك لان الحكم بامتناع العود انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد
العدم وليس الامتناع هنا للذات بل لامر عارض مفارق لها بل هو لازم لانه
للماهية وهو كونها بعد العدم ولا يلزم من ذلك الانتقال من الامكان الى الامتناع

[illegible]

وعسى أن يكون قد بلغ بعضهم كلامنا فما نسب هذا إليهما بوجه
مسئلة مذهب جمهور المتكلمين أن إعدام العالم إنما هو
بتفريق أجزائه وهذا مذهب أبي الحسين وقال آخرون إن الأجسام باقية بالبقاء فإذا
أراد الله تعالى عدمها لم يفعل البقاء هذا قول الكعبي وبشر الأول الكعبي
قال البقاء قائم بالباقي وبشر قال البقاء قائم لا في محل وقال أبو علي وأبو
هاشم والقاضي إن الله تعالى يفعل معنى هو الفناء يكون ضداً للجواهر يعدمها
به وقال النظام إن الأجسام غير باقية فإذا أراد الله عدمها لم يجددها
بعد عدمها وكل هذه المذاهب مبنية على غير الصواب أما قول الكعبي وبشر
فلما تكلمنا من بيان أن البقاء ليس زائداً على الذات لأنه المعقول له وأما
قول أبي علي وأبي هاشم فلما مضى من إبطال الفناء ولأن الفناء إن نفي لذاته لم
يوجد أولا لغيره تسلسل وأما قول النظام فباطل بالضرورة والحق عندي
أن الإعدام يستند إلى الفاعل المختار مسئلة يمكن خلق
عالم آخر لقوله تعالى أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق
مثلهم وهو الخلاق العليم ولأنه لو استحال خلق هذا العالم لأنه مماثل له وحكم
المثلين واحد وإن كان لا لذاته فهو المطلوب وللإجماع احتج القائلون باستحالته
الخلاء على استحالة خلق آخر والملازمة وجوب كرية العالم ولأن الأرض الثانية
حاصلة في وسط العالم الثاني بالطبع وهي خارجة عن وسط العالم الأول
بالطبع فيقتضي الطبيعة الواحدة هذا خلف والجواب
عن الأول أنه مبني على مقدمات ضعيفة تكلمت عليها وعن الثاني أنه غير عام
ولا يخصص أحدهما بأحد الوسطين كاختصاص الجزء الأرضي بأحد الجوانب
مسئلة التكليف منقطع لأن العقل والنقل أما العقل
فلانه

فلانه لولا ذلك لزم الإلجاء أو فعل القبيح من الله تعالى واللازم بقسميه
باطل بيان الشرطية أنا إذا أوصلنا كل مستحق إلى ما يستحقه فلم الأول
أو لا ينقطع فلم الثاني الانتقال ينقص الحد ودوامه عليه لم كان يأمر المشرك
بالإسلام فإن لم يفعل قيل لأنا نقول إن الجديد غير ملجيه لأن الفاعل
يجوز أن لا يفعل عاجلاً فلا يكون عالماً بالجيد لجاء وأما الأسير فإنه إذا أسلم الجاء ولا
يستحق بذلك الإسلام الثواب في الغاية بل إنه قبل إسلامه لا يتبع أحكام
المسلمين فلما أسلم الجاء دخل في زمرة المسلمين وعرف أحكامهم وانتقل
حال الاضطرار إلى حال الاختيار وأما السمع فلأن ذلك معلوم من
دين محمد عليه السلام البحث الخامس في وجوب المعاد
هذا البحث مبني على قواعد المعتزلة دون الأشاعرة وذلك لأنا نقول
لو لم يجب المعاد لزم قبح التكليف والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
لحصول الظلم حينئذ وكون التكليف عبثاً وهذان الدليلان لما لم يكونا عند الأشاعرة
بطل هذا النوع عندهم مسئلة اتفق المسلمون على إثبات
المعاد البدني ونازع الأوائل في ذلك والدليل على ثبوته أنه ممكن والصادق
أخبر بثبوته فوجب الجزم به أما إمكانه فلأنه تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل
معلوم وذلك يستلزم إمكان الإعادة إما بمعنى جمع الأجزاء إن قلنا باستحالة
إعادة المعدوم أو بمعنى إيجادها مرة ثانية إن قلنا بجوازها وأما الإخبار
بالثبوت فضروري من دين الأنبياء عليهم السلام والمنكرون لذلك قالوا إن المنقول
متأول ولا استبعاد في ذلك فإن آيات التشبيه كثيرة مع أنكم قد أولتموها ثم
استدلوا على الامتناع بوجوه أحدها أن العالم دائم الوجود على ما مر والحشر باطل
الثاني أن الجنة والنار إن كانتا في هذا العالم لزم التناسخ وإن كانتا في عالم
الأفلاك لزم الخرق عليها وإن كانتا في آخر لزم الخلاء الثالث قد يخلف

الشخص بالثمن أو الهزال وعلى تقدير اعادته على أي حال كان يلزم عقاب غير
العاصي واثابة غير المطيع الرابع اذا اكل الانسان آخر فاما ان اعيد
المأكول الى الآكل ضاع المأكول والا ضاع الآكل الخامس القول
باعادة البدن يستلزم اعادة المعدوم واللازم باطل على ما مر فالملزوم مثله
بيان الشرطية انا اما ان نقول بعدم البدن فاللازم حاصل واما ان لا نقول
به فلا بد من القول بتفريق اجزائه واعدام الاعراض التي باعتبارها كان شخصا
بدنا فاذا اعيد فلا بد من اعادة تلك الاعراض المعدومة وذلك يستلزم القول
باعادة المعدوم والجواب اما تأويل النقل فباطل لان
التأويل انما يكون في اللفظ المحتمل اما في اللفظ الذي يعلم بالضرورة ارادة
المعنى منه فانه يستحيل تأويله واما الوجوه العقلية فالجواب عن
الاول منها ان المنع تام في دوام العالم وقد بينا ضعفه ولو سلم ذلك فانه لا
ينافي القول بالاعادة لان العالم هو ما سوى الله تعالى ولم يعدم ما سوى
الله تعالى شرطا في الاعادة ايضا فالقول بالابدية لا ينافي الحشر القول
بالحشر وعن الثاني لم لا يجوز وجودها في هذا العالم والتناسخ
ممنوع ولو سلم ذلك لكن القول بامتناع الخرق والالتيام قد علم بطلانه
وعن الثالث الجواب عن ذلك ان الاجزاء الاصلية التي لا تزيد ولا تنقص
وعن الرابع قريب منه فان الاجزاء الاصلية لاحدهما فاضلة بالنسبة
الى الآخر وعن الخامس ان اعادة المعدوم انما يلزم على تقدير اعادة
تلك الاعراض بعينها وان تلك الاعراض داخلة في قوام الشخص وهما
ممنوعان خصوصا على رأي الاشاعرة فانهم يقولون باستحالة بقاء الاعراض
فكيف يكون معتبرة في الشخص الباقي مسألة لم يثبت بالدليل القطعي
اعدام الاجزاء ثم اعادتها بل قد ثبت عدم استغنائه على ما نافى من اسابيه والقائلون
وجب

بوجوب الاعدام احتجوا بآيات منها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ومنها قوله كما بدأنا اول خلق نعيده جعل الاعادة كالابتداء ولما كان الابتداء
انما هو الوجود بعد العدم الصرف فكذلك الاعادة ومنها قوله تعالى هو الاول
والآخر وانما كان اولا لانه موجود لا موجود سواه فكذلك انما يكون آخرا بهذا
المعنى هذه الآيات غير دالة على المقصود قطعا وتأويل الاول ان الهلاك
هو الخروج عن حد الانتفاع والاجسام اذا تفرقت اجزاؤها وعدمت
اعراضها لم ينتفع بها وايضا الممكن بالنظر الى ذاته هالك فانه انما وجد
بغيره وايضا التخصيص بالدليل العقلي الدال على الاعادة وامتناع
اعادة المعدوم ثابت عندنا لهذا النص وتأويل الثانية ان التشبيه مطلقا
لا يستلزم التساوي من كل وجه وعن الثالثة انه اول بحسب الاستحقاق والآخر
بحسبه على ان التخصيص جائز اذا قام عليه دليل وايضا الآخر لا يمكن
حملها على ظاهره فانه اذا اعدم الخلق ثم اسكن اهل الجنة الجنة
واهل النار النار فانه لا يخرجهم منها ابدا فلا يكون آخرا بالمعنى الذي كان
به اولا ويحمل الاول منهما على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية لكل شيء
مسألة عذاب القبر والميزان والصراط وانطاق الجوارح
وتطاير الكتب امور ممكنة وقد اخبر الصادق بثبوتها فوجب الجزم بها
مسألة قال الجبائي وابو الحسين والاشعري الجنة
والنار مخلوقتان الآن وقال ابو هاشم وعبد الجبار ليستا مخلوقتين
الآن والاولى الحق لقوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين والاعداد حقيقة
في الوجود وقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة

لهلكت

قالوا لو كانت لهلكت لقوله كل شيء هالك الا وجهه ولقوله أُكُلها دائم
ولقوله عرضها السماوات والارض وانما يكون لو كانت في حيزهما ولعدم فائدتهما
الآن والجواب عن الاول المراد من الهلاك استفادة الوجود من الغير
فهو بذاته هالك وعن الثاني ان المراد بقدر عرض السماوات والارض
فيكون خارجها وعن الثالث ان فيه مصلحة خفية مسألة
المكلف اما مستحق للعوض على الله تعالى او على غيره او يكون مستحقا عليه العوض
عليه وهاولا يجب اعادتهم عقلا اما الاول فلانا ننفي الظلم عن حضرته تعالى واما
الثاني فلوجوب الانتصاف عليه واما الثالث فلذلك بعينه واما الكفار
واطفال المؤمنين فان اعادتهم سمعا اذ لا خلاف بين الملة في ذلك ولا
دليل عقلي يدل على اعادتهم واما المستحق للثواب فانه يجب اعادته عقلا
لوجوب وصول الجزاء اليه والسمع دال على ذلك ايضا واما ما عداهما ولا
فانه لا يجب اعادته البحث الثالث في كلام الاوايل
في هذا الباب قالوا النفوس باقية على حالها ولا بد لها من سعادة وشقاوة
وذلك لان لها ذاتا قوتين نظرية وعملية والتي بحسب قوتهم النظرية على اقسام
الاول اصحاب العقائد البرهانية المطابقة اليقينية وهولاء
اصحاب السعادة الابدية الثاني اصحاب العقائد المطابقة
المستندة الى التقليد الاولى بهاولا الثلاثة الثالث اصحاب
العقائد الغير المطابقة وهاولا اصحاب الشقاوة الابدية لانهم مشتاقون غير
واصلين ولا مشغولين عما هم مشتاقون اليه بل انهم في حياتهم الدنيا معذبين
لاعتقادهم حصول العلم لهم فبعد المفارقة ان جاز زوال هذا الجهل عنهم جاز
وزوال

زوال الجهل تلك العقائد والا بقوا على غفلتهم ولم يتعذبوا اجيب
عنه بان تعذبهم لا من حيث انهم في حياتهم الدنيا كانوا يرجون الوصول
بعد المفارقة فلما انتهوا الى الغاية تعذر لهم ما رجوا الوصول اليه فيحصل لهم
التعذيب فيتعذبون بما رجوا الوصول اليه الرابع اصحاب
النفوس الخالية من الاعتقادات الحقة والباطلة وقد اضطربوا في امرها ولا
فمنهم من ذهب الى انها تنتفي لان تعطلها اذ لا سبب لسعادتها ولا
لشقاوتها ولا معطل في الطبيعة وذكر الشيخ ان الاليق بها التعلق
ببعض من الاجسام السماوية او الفلكية يكون موضوعا لتخيلاتهم الى ان
يتم لهم التعلق الى حصول الكمال الذي يليق بها قوته وهذان المذهبان باطلان
على اصولهم اما الاول فلاعتقادهم بقاء النفس واما الثاني فلكون النفس
متعلقة باخرى هاهنا وهو من التناسخ واما بحسب قوتهم العملية فعلى
اقسام الاول الكامل في الاخلاق الفاضلة وهاولا اصحاب
السعادة ايضا الثاني صاحب الاخلاق الردية وهاولا
يتعذبون عذابا منقطعا بسبب تعلقها بالجسمانيات ومنافرتها لها الى اه
الثالث اصحاب النفوس الخالية عنهما والكلام فيه قريب مما مر
مسألة قالوا اللذة ادراك الملايم وهذا مستفاد
من الاستقراء المفيد لليقين وكما ان الادراكات متفاوتة لا تقع على نعت
التساوي فكذلك اللذة وكان الادراكات متفاوتة باعتبارين فكذلك
اللذة متفاوتة باعتبارين متعلقة اذا اثر هذا فنقول
المدرك بالآلات الجسمانية ان كان ملائما لها كان ذلك الادراك لذة كالمدرك

بقوة الذوقية الحلاوة والمدرك بقوة البصرية الاشيا المستحسنة وكذلك
في باقي القوى والمدرك بالقوة الوهمية ان كان ملايما كان ذلك هو اللذة
كمن يتصور الغلبة ولو في امر خسيس والمدرك بالقوة العقلية يكون لا محالة
لذة ايضا قالوا وهذه اللذة اقوى من غيرها لان نسبة اللذة الى اللذة
كنسبة الادراك الى الادراك والمدرك الى المدرك ولما كان المدرك
بالقوى الجسمانية انما هو الامور الظاهرة كالسطوح والالوان والمدرك
بالقوة العقلية هو حقائق الاشيا وتفاصيلها وتميز بعضها من بعض
كالاحسان من المفصول كان هذا الادراك اقوى من ذلك وايضا فمدرك
القوة العقلية هو واجب الوجود تعالى وغيره من الامور الباقية والطبايع الدايمة
بخلاف مدرك القوى الجسمانية فمدرك الاول اشرف فاللذة فيه اتم وكذلك
الالم العقلي يكون اشد من الالم الجسماني **فصل** قالوا الغما
للنفس على خطيتها هو كالمرض للبدن على نهمه وهذا النوع من
العقاب انما يحصل للنفس بسبب ملكاتها الردية اذا استحكمت فيها واما
العقاب البدني فلا ننكر وجوده فان التخويف في مبادي الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب العاصي
تاكيد للتخويف ويقتضي ازدياد النفع فهو ايضا حسن وهذا العقاب انما هو
شر بالقياس الى ذلك المعذب وان كان نافعا في حق اكثر اشخاص النوع
ولا يلتفت الى الجزئي كما لا يلتفت الى الجزء في قطع العضو لسلامة البدن
قيل على هذا القول فالعذاب في هذين القسمين احسن عند بان
العذاب المراد به هنا وجوب كون الجزاءات مستندة الى الشارع لكن
لانعني

بلغ عرضا

لانعني به انا علمنا لا ننوه الا انهم وهذان العددان موافقان لقواعدهم
لانهم يقولون باستناد الفعل الى قدرة الانسان وارادته وكلاهما مستندان
الى اشيايها ومن اثباتها اذ نعل الحر التخويف في نوع التخويف في الاسباب
المقتضية للجزاء واجب وهذا الايفا في المذهب فان جميع ما في البدن معلل عندهم ه ه

المنهج العاشر في الوعد والوعيد وفيه مباحث

مقدمة المتعلق بالافعال ستة المدح وهو القول الكاشف
عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفعة والذم وهو القول الكاشف
عن تضع حال الغير اذا قصد به ذلك فقول المسلم للمسلم يا مسلم مدح
لقصده الى ارتفاعه وقول اليهودي لليهودي مدح وقول المسلم لليهودي يا يهودي
ذم بخلاف قول اليهودي والتعظيم وهو كل قول او فعل او ترك يكشف عن ارتفاع
حال الغير اذا قصد به ذلك والاستخفاف وهو كل قول او فعل يكشف عن
اتضاعه مع القصد والثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
والعقاب وهو الضرر المقارن للاهانة والشكر وهو الاعتراف بالنعمة مع
ضرب من التعظيم **البحث الاول** في بيان
وجه استحقاق هذه الامور اما المدح والتعظيم فيستحقان بوجوه ثلثة
فعل الواجب والمندوب والاخلال بالقبيح واما الذم والاستخفاف
فيستحقان بفعل القبيح والاخلال بالواجب والثواب يستحق بما يستحق به التعظيم
والمدح اذا كان مكلفا به والعقاب يستحق بما يستحق به التعظيم والمدح
اذا كان مكلفا به والعقاب يستحق بما يستحق به الذم والاستخفاف والشرط

اذا كان في استحقاق ما يستحق المدح والتعظيم والثواب ان يفعل
الواجب لوجه وجوبه او لوجوبه وهما متلازمان وان يترك القبيح لقبحه فان
الفاعل للواجب لا لغرض دنياوي غير مستحق لهما والشرط في استحقاق
الذم والاستحقاق بان يكون التحرز من فعل القبيح او لاخلال بواجب
وهذا ايضا شرط في استحقاق العقاب فان الفاعل للقبيح والمخل بالواجب
مستحق الذم والاستحقاق سواء علم قبحه او انه اخلال بواجب او تمكن من العلم
بذلك ثم ههنا شرطا آخر في استحقاق الثواب وهو المشقة بما يستحق الثواب
مسألة نقل عن المشايخ قبل ابي هاشم ان الاخلال لا
يستحق به شي لكونه عدميا وانما يستحق بفعل الضد اعني ترك القبيح او ترك
الواجب الذي يحصل عنده الاخلال بهما واما ابو هاشم واصحابه وابو
الحسين البصري فقد ذهبوا الى انه صالح للتعليق في الاستحقاق قالوا
والدليل عليه انا نعلم حسن المدح والذم بفعل الواجب وفعل القبيح والزم اصحاب
المذهب الاول ابا هاشم كونه تعالى يستحق المدح ما لا نهاية له لانه لا يفعل من
القبيح ما لا يقدر عليه وكذلك الواحد منا اذا لم يفعل من الجهالات ما لا
نهاية له والزم ابو هاشم اصحاب المذهب الاول ان لا يستحق تعالى الذم اذا
لم يفعل الثواب وانما الشرط ان يكلف لغرض الثواب والالزامان غير
واردين اما الاول فان جوابه انه تعالى يمدح بانه لا يفعل جميع ما يقدر عليه
من القبائح فهو تعالى يمدح بذلك وان جوابه انه يفعل من الاحوال ما لا نهاية له
لم يلزم لان الاول كافية في مدحه بذلك والواحد منا انما لا يستحق المدح على ان

بالاخلال بالقبيح والواجب وان لم يفعل الضد الذي
يستحق به المدح والذم كما انا نعلم حسن المدح والذم ح

ان لا يفعل الجهل لانه لا يدعوه الداعي الى ان يفعله ولا يخطر بباله
الا النادر فلا يستحق المدح الا على ذلك واما الثاني فلانه تعالى
لو لم يفعل لكان عالما في الازل بانه لا يفعل فهو من غرض التعريض بالتكليف
فيقبح التكليف مسألة المطيع يستحق بطاعته
الثواب وقد خالف في ذلك الاشاعرة بانه ح وابو القسم الكعبي انما
ان التكليف مشقة يقبح فعلها من غير عوض وذلك العوض لا يصح
الابتداء به فكان يتوسط التكليف عبثا فهو عوض مستحق لا يصح الابتداء به
وذلك هو الثواب لانه عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم لا تعالى
يمنع كونه عبثا على تقدير صحة الابتداء به وذلك لان النفع المستحق ارغد
العاقل من النفع المتفضل به لما في الاول من الغضاضة فلعل الله تعالى قصد
بالتكليف ايصال النفع الى المكلف على وجه لا يكون عليه فيه غضاضة لان نعم
الله تعالى كثيرة وهي اجل النعم من الايجاد والاحياء والاقدار وغير ذلك
فيجب ان يكون الشكر في مقابلتها لعظم الشكر وذلك هو العبادة ولا
شك ان من انعم على غيره فشكره فان الشاكر لا يستحق بذلك الشكر شيئا وايضا
بالجملة ان من مات مرتدا يثاب بثواب المؤمن والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان فعل الطاعة الثاني ان كان سببا للاستحقاق الثواب مطلقا
وجب بقاؤه بعد الردة لان الاحباط باطل على ما سياتي وان كان سببا
بشرط الموافاة لزم ان يحصل المعلول حال عدم العلة لاجل وجودها
لانا نجيب عن الاول بان نعم الله لا يقابلها احد ومع ذلك
فان احدا من العقلاء لا يجد في نفسه غضاضة من تلك النعم والعلم ضروري
وعن الثاني ان تكليف العبد الشكر بالعبادة عقيب النعم عليه قبيح ولهذا

فان العقلاء يذمون من كلف غيره الشكر على نعمة انعمها عليه وقالوا
انه قد ابطل نعمته وعن الثالث ان الشرط للشكر هو الموافاة بل
هو الاستمرار على فعل الطاعة والموافاة دليل على ذلك الاستمرار

مسألة اتفق اهل العدل على استحقاق العاصي
العقاب بمعصيته وخالفهم في ذلك الاشاعرة ثم اختلف العدلية
فقالت المعتزلة والزيدية والقائلون بالوعيد ان العلم به عقلي وقالت
المرجئة ومن وافقهم من الامامية ان العلم به سمعي احتجت المعتزلة
بان العاقل اذا علم انه تعالى كلفه وعلم انه حكيم علم انه مريد لفعله والمريد
للفعل من غيره فاعل لما يقرب الفاعل من ذلك الفعل ويبعده عن تركه
والعقاب من الاسباب المقربة للعبد الى الفعل فهو واجب في حكمته تعالى
وايضا اوجب علينا [illegible] فاما ان يكون ايجابها لاجل النفع فهو
باطل لان النوافل [illegible] لان في تركها ضررا وذلك هو المطلوب قالت المرجئة
لم لا يكون العقاب [illegible] لا عظم من جهة القبح ومعه لا يمكن الجزم
بوجوبه والمعتزلة يقولون هذا ان وجوه القبح معلومة لانا مكلفون
باجتنابها وهي باسرها منفية هنا تذنيب الثواب
والعقاب انما يستحقان على الله تعالى لانه تعالى هو المكلف لا غير وهو
الذي جعل هذه الافعال شاقة وهو تعالى المختص بالقدرة على اثابة
المكلف [illegible] الاستحقاق عليه تعالى وحكى قاضي القضاة عن الشيخ
ابي علي ان العقاب قد يستحق من غيره تعالى كما في القصاص لولي الدم وهو
عقوبة وهذا ضعيف لان القصاص انما وجب شرعا للمصلحة لان [illegible]
العقلاء لهذا [illegible] لانه يسقط عنه القصاص ولا [illegible] ولي
الدم

الدم لا يستحق عليه [illegible] فكيف يكون هو المستحق للعقوبة دون الاجنبي

مسألة اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب فقالت
المعتزلة انه عقلي وذهب المرجئة الى انه سمعي احتج الاولون بوجوه
احدها ان العلم بدوام الثواب والعقاب ادعى الى فعل الواجب وترك
القبيح فيكون داخلا في باب اللطف فيكون واجبا الثاني ان المدح
والذم دائمان فيكون الثواب والعقاب كذلك بيان الشرطية ان المدح
والذم معلولا الطاعة والمعصية وهما لا ينفكان في دوامهما فالعلتان
كالدائمين فالمعلولان الاخران اعني الثواب والعقاب دائمان الثالث ان
التفضل الدائم قد يحسن فلو لم يستحق على الثواب الدوام لكان
التفضل اتم عند العقلاء من الثواب المنقطع فكان لا يحسن التكليف تعريضا
لنيل الاولى ان يكون قبيحا [illegible] حسن التكليف هو انه تعريض لمنافع
لا طريق اليها الا التكليف فلو كان طريقا الى ما فوقه لكان التكليف قبيحا
اعترضت المرجئة على الاول بان العلم بجهة الحسن لا يقتضي
الوجوب لجواز اشتماله على نوع مفسدة وقد مضى هذا وعلى الثاني
انه كما قد يحصل الحسن والقبح الموجبان للمدح والذم ولا يحصل الثواب
والعقاب كما في حق الله تعالى فلم لا يجوز حصول الحسن والقبح الموجبان
للمدح والذم ولا يحصل دوام الثواب والعقاب في حق العبيد وعلى الثالث
انه قد يحسن التكليف لان النفع المستحق مزية على المتفضل به فجاز ان يختار
المكلف التكليف لتلك المزية وقد يمكن الجواب عن هذه ح

[illegible]

البحث الثاني في مسائل تتعلق بالثواب
والعقاب مسألة لا يجوز توقف الثواب على شرط
لأن العارف بالله تعالى المطيع لا يستحق ثوابا إلا بشرط المعرفة بالنبي
عليه السلام والنظر في معجزه لأنا نقول الثواب إنما يستحق بالإيمان
الذي هو معرفة الله تعالى سيما في الاستحقاق سلمنا لكن يجوز أن يقال إنه
إن عارف ولكن لا يستحق ثوابا لجواز أنه لم يوقع المعرفة على وجه القربة أو لم
يوقعها لوجه وجوبها سلمنا لكن لو توقف استحقاق الثواب على شرط لجاز
توقف استحقاق المدح على شرط والثاني باطل لأن العقلاء يمدحون على
فعل الطاعة من غير تأخير وبيان الشرطية أن المقتضي لاستحقاق الثواب
والمدح هو الطاعة فلو لم تكف الطاعة في استحقاق الثواب لم تكف في
استحقاق المدح لأنا نقول كما يستحق الثواب على
مجموع الإيمان فكذلك يستحق على أجزائه لأن كل واحد من تلك الأجزاء
له مدخلية المؤثرية ولأن من عرف الله تعالى ثم مات فإنه يستحق الثواب وقوله
لا يستحق ثوابا إلا إذا أوقعها على وجه القربة قلنا وقوع المعرفة على وجه
القربة ممتنع فإن من لا يعرف الله تعالى لا يتقرب إليه وقوله لم يوقعها لوجه وجوبها
قلنا وجه الوجوب في المعرفة هي أنها دافعة للضرر الحاصل من الخوف ولا شك أن
من خاف من ترك المعرفة فإنه يفعلها لدفع ذلك الضرر وأيضا فوجه
وجوب المعرفة لا مدخل له في الاستحقاق لأن وجه الوجوب إنما يجب للنفع أو
دفع الضرر ومن فعل الواجب لهذين لم يستحق المدح بل يذمه العقلاء ولأن
ذكره

ذلك حين انتفت العداوة ثم أن ثبت عليها أن من فعل لأجلها لم يستحق
الثواب قوله المدح معلول الطاعة ولا يتوقف فلا يتوقف الثواب
عليها قلنا لا بد من دليل الملازمة ولا امتناع في كون أحد المعلولين مشروطا
دون الآخر وأيضا فإنه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الآخر بالتوقف
لا حيثما على شرط أولي فإنه تعالى يستحق المدح بالواجب ولا يستحق
الثواب مسألة اختلف المعتزلة في اشتراط
الموافاة في الثواب والعقاب فقال بها مشايخ بغداد وأنكرها الباقون
والقائلون بالموافاة اختلفوا فمنهم من قال لا يثبت الاستحقاق بهما
إلا في الآخرة وهو إذا وافى العبد بالطاعة سالما إلى دار الآخرة
ومنهم من قال إنما يثبت في حال الموت وهو إذا وافى العبد بهما إلى
الموت ومنهم من قال بل في حال الطاعة أو المعصية بشرط الموافاة
وهو إذا كان معلوم الحكم منه أنه لا يحبط الطاعة إلى حال الموت أو لا
يندم على المعصية إلى حال الموت واحتج المشترطون بأن ثواب
الإيمان دائم فلو لم يتوقف على الموافاة لكان إذا ارتد إما أن يستحق العقاب
الدائم مع استحقاق دوام الثواب أو يكون أحدهما زائلا بالآخر وهو
المطلوب واحتج الباقون بأن جنس المدح والذم على الطاعة والمعصية غير
متوقف فكذلك الثواب والعقاب مسألة اعلم
أنه يطلق على الذنب أنه صغير وأنه كبير إما على الإطلاق أو باعتبار
الطاعة والمعصية فالذنب الصغير مطلقا هو الذي ينقص عقابه عن ثواب
فاعله أو ذنبا في كل وقت وإنما فاعله في كل وقت إذا اختلفت الحال

الطاعة

فكان يزيد عقابه على ثوابه او يساويه في وقت وينقص عنه في وقت
لم يجز اطلاق الوصف فيه بانه صغير بل ينبغي ان يقيد بذلك الحال والكبير
في تعاليله وهو ما يزيد عقابه في كل وقت على ثواب فاعله والصغير على
عكس لما ذكرناه اولا واما اذا اوجبنا في مقابلة الطاعة المعصية
فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه في كل وقت عن ثواب تلك الطاعة
او عقاب تلك المعصية وكذلك اذا قيل هذا كبير في جنب هذه
الطاعة او في جنب هذه المعصية اي يزيد عقابه على ثوابها او على عقابها
في كل وقت البحث ——— الثالث في الاحباط
والتكفير لا خلاف بين المسلمين في ان الكفر يزيل استحقاق ثواب
الطاعات السابقة والايمان يزيل استحقاق العقاب السابق وانما الخلاف في
في انه هل يجوز اجتماع الثواب والعقاب من غير ان يحبط احدهما الآخر
ام لا وقبل الخوض في ذلك فاعلم ان الاحباط عبارة عن خروج الثواب
والمدح المستحقين عن كونهما مستحقين بذم وعقاب اكثر منهما
لفاعل الطاعة والتكفير هو خروج الذم والعقاب عن كونهما مستحقين
بثواب ومدح لفاعل الصغيرة اذا عرفت ——— هذا فنقول جمهور
المعتزلة على انه لا يمكن اجتماع الاستحقاقين والحق خلافه ويدل
عليه قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به واعلم ان المكلف اذا فعل خمسة اجزاء
من الثواب ثم فعل فعلا آخر استحق به خمسة اجزاء من العقاب فالطاري اما
ان يحبط الاول ولا يزول هو في نفسه وهو قول بالاحباط او يحبط الاول ويزول

هو ايضا وهو قول ابي هاشم في الزيادة وابطل قول ابي علي بوجوه
احدها ان التنافي اما ان يكون بين الطاعة والمعصية او بين الثواب والعقاب
والاول باطل لان احدهما منتف عند وجود الآخر والثاني باطل ايضا
لان الثواب والعقاب في حال التنافي يكونان معدومين ولا تنافي في المعدومات
وثانيها ان من زادت حسناته على سيئاته يلزم ان يكون عند
العقلاء بمنزلة من لم يحصل منه الاساءة وكذلك بالعكس وان تساويا لزم
ان يكون بمنزلة من لم يحصل منه الاحسان والاساءة وكل ذلك باطل بالضرورة
وثالثها ان الثواب والعقاب اما ان يكونا متنافيين اولا والثاني
يبطل المطلوب وعلى تقدير الاول لا ينفي احدهما الآخر لان التنافي من
الطرفين فلم يكن الطاري بان يزيل الباقي اولى من ان يمنع الباقي الطاري
من الوجود وابطل قول ابي هاشم بان من فعل خمسة اجزاء من الثواب عقيب
خمسة اجزاء من العقاب فليس زوال احدى الخمستين بالخمسة الطارية
اولى من الاخرى ولان هذه الخمسة اجزاء من الثواب بخمسة اجزاء من العقاب ان سلم
فالقول بكون المغلوب غالبا او بكون كل واحد منهما معدما وموجدا دفعة واحدة
وهو محال حجة المعتزلة وجهان ——— الاول قالوا
لو لم يكن القول بالاحباط حقا لما علمنا زيادة كما هو مذهب القائلين
بالموازنة او عدمنا اخرى كما هو مذهب القائلين بالموافاة لكان الاستحقاقان ثابتين
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان التالي ان ايصال
الثواب والعقاب الى المكلف اما ان يكونا في حالة واحدة وهو محال لان
الثواب يجب خلوصه من الشوائب كذلك العقاب واما ان يكونا في وقت متعاقب

أحدهما لو وجد الآخر عقيبه وذلك باطل لأن كل واحد منهما إذا أتى
الثاني بل هو خير منه لأن الثناء أعظم فلا يمكن
أن يكون الإحباط على أن الطرف ضد منه واللازم باطل فالملزوم
مثله والجواب عن الأول أنه مبني على دوام عقاب الفاسق وهو
باطل بما يأتي وعن الثاني المنع من قبح الله بل يحسن منه على الإحسان
وذمه على ذلك القبيح

البحث الرابع

في أن عقاب الفاسق منقطع خلافًا في ذلك للوعيدية ولنا
في ذلك العقل والنقل أما العقل فمن وجوه أحدها أن القول
بخلود الفاسق ظلم ولم يصدر عنه تعالى بيان الصغرى أن القول
بالإحباط باطل على ما بينا فالفاسق يستحق الثواب بطاعته وإيمانه
فلا بد من إيصاله إليه ولا يمكن ذلك قبل العقاب إجماعًا فوجب أن يكون
بعد العقاب وذلك هو المطلوب وثانيها أن القول بخلود
الفاسق يؤدي إلى المحال وهو تساوي حاله والكافر مع اختلاف معاصيهما
في العظم ومع اقتران الإيمان بالفسق وانفكاكه عن الكفر وثالثها
أنه يقبح من الحكيم أن يعذب الإنسان ما يستحقه بفسق مرة واحدة فيحبط
تلك الطاعات بأسرها ورابعها أن معصية الفاسق متناهية فلا يستحق
بها عقابًا لا متناهيًا ولا ينتقض ذلك بالكفر الذي هو أعظم المعاصي المساوي
لما لا متناهي منها وأما النقل فآيات منها قوله يا معشر الجن
قد استكثرتم من الإنس إلى قوله فالنار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله فاستثنى
من الخلود ما شاء الله ولكن الأوقات الخروج منها احتجوا على هذه
بوجهين

بوجهين الأول أن هذين عامين في المؤمنين والكفار فتخصيص
الاستثناء بأحدهما دون الآخر لا لمخصص الثاني أنه يحتمل الاستثناء
ما قبل الدخول وهذان ضعيفان أما الأول فالتخصيص ثابت
من الأدلة الدالة على استحقاق الفاسق للثواب وأما الثاني فلأن الخلود إنما
يكون بعد الدخول فالاستثناء مصروف على ما قيل لزم الإضمار من غير فائدة
والقبح في اللفظ ومنها قوله تعالى وما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم
من الأشرار وهذا لا يكون إلا إذا فقدوا فقومًا أخرجوا منها ومنها
قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك وهما
غير دائمين فالمعلق عليهما كذلك وأيضا الاستثناء دليل على خروجهم
من النار وأيضا فقد وردت أحاديث كثيرة بلغت حد التواتر أن الله يخرج
من النار قومًا بعد ما صاروا حممًا واحتج الوعيدية بالعقل
والنقل أما العقل فهو أن الفساق لو أخرجوا من النار فإما أن يدخلوا
الجنة أو لا والثاني باطل إجماعًا والأول إما أن يثابوا أو لا والأول إما
أن يثابوا تفضلًا أو استحقاقًا والأول باطل إجماعًا والثاني باطل لأن الإحباط
والثاني أيضا باطل إجماعًا وأما النقل فالآيات الدالة على الخلود
من قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارًا خالدًا
فيها ومن قوله ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا ومن قوله بلى من كسب سيئة وأحاطت
به خطيئته والخلود هو الدوام بالنقل عن أهل اللغة ولقوله وما
جعلنا لبشر من قبلك الخلد وبأنه تأكد بالدوام لقوله خالدين فيها أبدًا
والاستثناء لا يدل على شيء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله

دخوله فيه لانه كذلك في اتمام العبد اتفاقا فيكون مطلقا كذلك
والالزم الاشتراك والمجاز وكلاهما باطل والجواب عن العقلي
انه مبني على الاحباط وقد ابطلناه وعن الايات من وجوه الاول
لا نسلم ان الخلود موضوع للدوام وما ذكرتموه لا يدل عليه اقصى ما
في الباب انه قد اريد به الدوام في بعض المواضع وذلك لا يدل على انه
موضوع له لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بين المكث للمطاولة
من غير دوامه وبينه مع الدوام وهذا اولى لانه قد استعمل في كل
واحد من المعنيين والمجاز والاشتراك منفيان ثم انا نعارضهم بايات
الخلود في الوعد بمثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك
اصحاب الجنة هم فيها خالدون الثاني المنع من عموم اللفظ
منهما اما بالمنع من كونها كذلك في اصل اللغة كما هو مذهب
المنكرين للعموم او مذهب للغريب به المنكرين لكون هذه الصيغة
من صيغه واما بالمنع من كونها عمنا لدلالة الجمعاية الادلة

مسئلة اتفق المسلمون على ان الكافر المعاند مخلد
اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فقد اتفقوا على انه
كذلك الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا انه معذور لقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وهذا القول عندي باطل اما اولا
فلمخالفة الاجماع واما ثانيا فلان البالغ في الاجتهاد اما ان يصل
او يموت على الطلب وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر

والكافر

والكافر فانه قد يكون كافرا او كان جاهلا لا جهلا مركبا ان يقتصر على التقدير
وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لا يدل على عموم البحث
الخامسة فيما يسقط به العقاب وهو ثلاثة اشياء العفو
والتوبة والشفاعة فههنا ثلاثة مباحث الاول في العفو
اتفقت المعتزلة على انه لا يجوز العفو ابتداء عن اصحاب الكبائر سمعا واختلفوا
في جوازه عقلا فذهب البغداديون الى انه لا يجوز وذهب البصريون
الى جوازه وذهبت الامامية الى جوازه عقلا وسمعا اما عقلا فلان
العفو احسان فيكون حسنا والمقدمتان قطعيتان ولانه حقه وفي
استيفائه ضرر على المكلف ولا مضرة عليه تعالى في اسقاطه فيكون
حسنا قطعا لا يقال العلم بالعفو اغراء بالقبيح فيكون العفو
قبيحا ولان العفو مع الوعيد كذب لانا نقول العفو ليس بقطعي
فلا يكون اغراء بالقبيح لانها لا تنفك مشية الحصول واما الوعيد فمعارض
بايات الوعد واما النقل فوجوه احدها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك فنقول هذا الغفران اما ان يكون مع التوبة
او بدونها والاول باطل للاجماع بان الشرك مغفور مع التوبة فالثاني حق ولا
يمكن ان يقال انه علم غفران الشرك مع عدم التوبة وغفران ما دون ذلك
بها لخروج الكلام عن النظم الصحيح ولا يبقى للتفصيل معنى ولان الغفران
مع التوبة واجب فلا يجوز تعليقه بالمشية لا يقال الغفران هو التغطية
لا الاسقاط ومعنى الغفران في حق صاحب الذنب تاخير عقوبته الى يوم القيامة
ونحن نقول في حق الكافر هو تعجيلها وبحصول هذا التاويل ما قبل الاية من قوله

يا اهل الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها
فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت ثم عقب بعد
ذلك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فالتقدير ان لم تؤمنوا فعلنا بكم
كما فعلنا باهل الكتاب من طمس الوجوه والمسخ سلمنا ان المراد السقوط
لكن يحتمل ان يكون السقوط اشارة الى بعض انواع العقاب لا الى جميع
انواعه ونحن نقول بذلك فان عقاب الكافر ازيد من عقاب الفاسق ويحتمل
ان يكون الساقط لذلك القدر الزائد من العقاب لانا نجيب عن
الاول بوقوع الاجماع على ان المراد بالغفران ههنا السقوط فان الوعيدية
نزلوا ذلك بالتائب ومن زاد ثوابه على عقابه والمفضلة حملوا ذلك
على الصغير فعلم انهم اتفقوا على ان المراد بالغفران السقوط وعن
الثاني ان المراد سقوط جميع انواع العقاب والا لما بقي فرق بين
الكافر والفاسق فان الكافر ايضا لا يعذب بجميع انواع العذاب وثانيها
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تدل على الحال فاثبت
المغفرة حالة الظلم وذلك هو المطلوب ترك العمل به في حق الكافر فبقي الباقي
على الاصل وثالثها قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ترك العمل به في الكافر
للاجماع فبقي الباقي على عمومه ورابعها اتفقت الامة على وجوب
الشفاعة وفائدتها في اسقاط العقاب على ما ياتي وخامسها اتفقت
الامة على ان الله تعالى يعفو عن العباد ونطق القرآن بذلك ولا شك في
اسقاط العقاب عن اصحاب الصغائر مطلقا وعن اصحاب الكبائر بعد التوبة
واجب

واجب فلا يكون عفوا اما اسقاط عقابها فواجب ان يكون ما اسقاط العقاب
عن صاحب الكبيرة قبل التوبة احتج المخالف بوجوه الاول
ان العقاب لطف فيكون اسقاطه قبيحا الثاني قوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يعمل سوءا
يجز به وقوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها ولفظة من للعموم الثالث قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم وجه الاستدلال ان الاسم المحلى بالالف واللام
ان قلنا بعمومه كما هو مذهب ابي علي ثبت المطلوب وان لم نقل به كما هو
مذهب ابي هاشم قلنا ان هذه الآية خرجت مخرج الزجر عن الفجور فيكون
هذا الحكم مترتبا على الفجور فيكون الفجور علة فيلزم العموم ايضا والجواب
عن الاول بنقض ما ذكرتم بوجوب اسقاطه بالتوبة ثم الجواب
الحقيقي ان يجوز العقاب لطف وذلك حاصل على تقدير القول بالعفو فان
الفاسق لا يقطع بحصول العفو وعن الوجهين الاخيرين بان هذه
الآيات مشروطة بعدم العفو كما انها مشروطة بعدم التوبة اتفاقا وذلك
للجمع بين آيات الوعيد والوعد وايضا المعارضة بآيات الوعد وايضا بالمنع
من العموم ولو سلم انها موضوعة له لكنها غير موضوعة له قطعا ولو كان كذلك
لكنها غير مراد منها العموم قطعا المقصد الثاني
في التوبة وقد حد ابو هاشم التوبة بانها الندم على المعصية والعزم على ترك
المعاودة لان التوبة بذل الوسع ولا يكون الشخص باذلا لوسعه الا اذا عزم
على ترك المعاودة مع ندمه على الماضي وجماعة جعلوا العزم على ترك المعاودة

شروطا فيها الاجزاء وبحوده لم يجعله شرطا ولا اجزاء مسألة
التوبة ان كانت من فعل القبيح المتعدي لايصال الضرر الى الغير فان كان
ظلما وما اشبهه من القذف وغيره فانها لا تصح قبل الخروج الى المظلومين
من حقوقهم اداء او ابراء ودفعهم او الاستيهاب من المظلومين او لم يتمكن في
الحال من ذلك عزم على ادائه متى امكن وان كان اضلالا لاحد لا تصح التوبة
الا بعد ان يتبين لمن اضله بطلان قوله وان لم يتضمن القبيح ايصال الضرر
الى الغير كفى في التوبة الندم والعزم وان كانت من اخلال بواجب وكان يصح
اداؤه في كل وقت كالزكاة لم يصح الا بعد ادائه كالزكاة مع المكنة وان
اختص بوقت وكان مما يصح قضاؤه كالصلاة لم يصح الا بالاشتغال بالقضاء
مع المكنة وان لم يكن مما يصح قضاؤه كالعيد كفى الندم والعزم واعلم ان التوبة
انما تصح عن القبيح ان وقعت ندما عليه لاجل قبحه وهذا ظاهر فان جهة
القبح جهة صرف ولان من تاب عن الخمر لاجل ضرر بدنه لا يعد تائبا وكذلك من
ترك القبيح للخوف من النار ولولا الخوف منها لفعله فان توبته غير صحيحة وكذا
التوبة عن ترك الواجب من التائب انما تجب ان يندم على القبيح لقبحه ولوجه
قبحه وتتفرع على هذا الخلاف مسألة هي ان التوبة
هل تصح من قبيح دون قبيح ام لا ذهب ابو علي الى جوازه وادعى الاجماع
عليه وذهب ابو هاشم الى المنع منه وحكى قاضي القضاة قول ابي هاشم عن
امير المؤمنين عليه السلام وعن اولاده كعلي بن موسى الرضا عليه السلام حجة ابي
هاشم ان القبيح انما ترك لقبحه فيجب ترك ما ساواه في العلة كمن يقول لا
اكل الرمانة لحموضتها فانه يحكم انه لا ياكل كل رمانة حامضة احتج ابو
علي بان الايمان هو اجتناب دون واجب صحيح اجماعا فان من صام ولم يصل

صح صومه وبيان الشرطية انه كما تجب التوبة من القبيح لقبحه
كذلك انما تجب فعل الواجب لوجوبه فان لزم من اشتراك القبائح في العلة
الا تصح التوبة من البعض لزم من اشتراك الواجبات في العلة الا يصح
البعض قال ابو هاشم الفرق واقع بين الفعل والترك فان تارك
الرمانة للحموضة تارك للجميع ولمن اكل لها للحموضة اكلا للجميع وهذا
المثال باطل لان المانع من الاكل في صورة الترك هو الحموضة فلذلك
وجب العموم واما في صورة الفعل فليس المقتضي للاكل هو الحموضة
لا غير بل مع دواع فلا تجب العموم واعلم ان ما قاله ابو هاشم لا يتم
ولا يخلص عنه الا بالقول بان التوبة انما تجب عن القبيح لقبحه ولوجه
قبحه ولا شك في ان القبائح لا تتشابه في وجوه القبح وان تشابهت في القبح
والزموا ابا هاشم خرق الاجماع في صورة اليهودي اذا اسلم وتاب
عن اليهودية ولم يتب عن السرقة فان توبته مقبولة اجماعا مسألة
التوبة واجبة اما عن الكبائر فلانها دافعة للضرر الذي هو العقاب
فتكون واجبة واما مطلقا فبالسمع كقوله تعالى توبوا الى الله توبة
نصوحا وما علم من دين الانبياء عليهم السلام من وجوب التوبة واختلفوا في
المعصية اذا تاب عنها ثم ذكرها من بعد هل تجب التوبة عنها قال ابو
هاشم لا تجب واوجبه اخرون حجة ابي هاشم ان الواجب قد فعل
الجملة احتج الاخرون بانه اذا ذكرها فان وجد من نفسه
الاستمرار عليها وذلك لا يكون الا بتجديد التوبة فيكون تجديدها
واجبا وان لم يجده وجب تجديدها لان الاتي بالتوبة لا يعلم سقوط
العقاب بها فيجب تجديدها وفي هذا ضعف مسألة
ذهبت المعتزلة الى ان سقوط العقاب عند التوبة واجب وقالت

المرجيد انه تفضل الجحب المعتزلة بوجهين الاول ان
القول بعدم سقوط العقاب يقتضي قبح التكليف في حق العاصي
لانه انما حسن توصلا الى الثواب والثواب لا يجامع استحقاق
العقاب فلو لم يكن له طريق الى التخلص من العقاب لقبح تكليفه
الثاني انه يجب سقوط الذم عقيب التوبة فيجب سقوط العقاب
الذي هو المعلول الاخر اما الاول فلان من اسا الى غيره واعتذر اليه وعرف
صدق اعتذاره وجب ان يسقط ذمه على تلك الاساءة وبقي ذمه مذمة العقلا عليه
واما الثاني فلان المقتضي لهما معا المعصية فلما سقط الذم علمنا انها
خرجت عن التاثير في استحقاق العقاب اعترض عليهم في الاول بان
له طريقا غير التوبة وهي العفو والاكثار من الطاعات على وجه بحيث
يزيد ثوابه على عقابه فيسقط عقابه ومع تسليم عدم الطريق نمنع عدم
استحقاق الثواب والعقاب فان العقاب عندنا ساقط وفي الثاني بالمنع من
وجوب قبول الاعتذار ولو سلم فالقائس على الشاهد غير مبين مع انه منقوض
بان القبيح يقتضي الذم ولا يقتضي العقاب كما في حقه تعالى فلم لا يخرج
القبيح عن موثرته في استحقاق الذم شاهدا ولا يخرج عن موثرته في
استحقاق العقاب اجيبوا عن الاخير بان وجوب السقوط ان كان لوجوب
القبول وجب ان يكون من اسا الى غيره باعظم الاساآت ثم اعتذر
اليه ولم يقبل اعتذاره يذمه العقلا ولم يكن كذلك وان كان لان الثواب
المستحق بها اكثر من العقاب بها فهو باطل لما مر من ابطال التحابط والاوايل
قالوا ان التعلق بالجسمانيات مما يوجب التعذب لاشتغال النفس
بها عن المعقولات الملايمة لها فالتوبة ندم على ذلك التعلق وانقلاع عنه
نفي

نحو مسقط العقاب لانه يدل على التفات النفس الى المعقولات
مسئلة ذهب الشيوخ الى ان التوبة مسقطة للعقاب
لذاتها وذهب قوم الى انها تسقط لكثرة ثوابها احتج الشايخ بان
من اساء وبالغ في الاعتذار ارتفع ذمه لا لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار لانه
لو كان كذلك لكان ذلك ما لا يحسن اليه بعد الاساءة فكان يجب ان لا يسقط
الذم الا بالاحسان فلما سقط مطلقا علمنا انها تسقط بنفسها واحتج
المخالف بانها لو اسقطت العقاب بنفسها لاسقطته في الدار الاخرة
والجواب المعارضة فانها لو اسقطته بكثرة الثواب
لاسقطته في الدار الاخرة لا نا نقول لا استحقاق بها في الدار
الدار الاخرة لانه ملجا اليها الا انا نقول فلا تستحق سقوط
العقاب بها لانه ملجا اليها الا انا نقول ~~لا تستحق سقوط العقاب~~
~~بها لانه ملجا~~ اليها لانه نادم على المعصية لا لقبحها المقصد
الثالث في الشفاعة اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة
لنبينا صلى الله عليه واله واختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الشفاعة انما هي
للمومنين في زيادة المنافع وذهب غيرهم الى انها تكون للفساق في سقوط
عقابهم وهو الحق عندي لوجوه احدها ان الشفاعة لانتهم الايه اسقاط
العقاب الثاني ان طلب المنافع للغير لو كان شفاعة لكنا شافعين في
الرسول عليه السلام لانا نسال الرتبة معتبرة بين الشافع والمشفوع فيه لانا
نقول لو اعتبرت فيها لاعتبرت بين الشافع والمشفوع اليه لا انا نقول
لو اعتبرت بينهما والتالي باطل لان النبي عليه السلام شفع الى بريرة وهي اخفض منه

2 الذين ذهبوا الى ذكرهم الاشاعرة والقضاة والعوام كلهم

١٦٧

الثالث ـــ ما نقل عنه عليه السلام من قوله ادخرت شفاعتي لأهل
الكبائر من أمتي الرابع ـــ أن الشفاعة إنما هي لحاجة الذي هو
الفاسق أما المستغني فالشفاعة له عبث احتجوا بقوله ما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع وبقوله تعالى وما للظالمين من أنصار والجواب
المنع من العموم والحمل على الكافرين جمعا بين الأدلة ولأن نفي الشفيع المطاع
لا يستلزم نفي مطلق الشفيع لأن المفهوم من المطاع الشفيع الذي يكون
فوق المشفوع إليه ولا أحد فوقه تعالى والناصر يطلق على المغالب المدافع
وهو منتف بخلاف الشافع ٥ المنهج الحادي عشر في الإيمان
اختلف الناس في الإيمان فذهبت الإمامية إلى
أنه المعرفة وهو مذهب جهم بن صفوان ومال إليه أبو الحسن الأشعري
وذهبت الأشعرية إلى أنه عبارة عن التصديق وذهبت الكرامية إلى أنه
عبارة عن اللفظ بالشهادتين وذهب الجبائيان وأتباعهما إلى أنه
عبارة عن فعل الواجبات والاجتناب عن المحرمات وذهب القاضي عبد
الجبار وأبو الهذيل العلاف إلى أنه جميع الطاعات من فعل الواجبات
والمندوبات وذهب جماعة من السلف إلى أنه عبارة عن اعتقاد بالقلب
وإقرار باللسان وعمل بالأركان وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله و
بعض أصحابنا إلى أنه عبارة عن الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان وحكم
في حق الساكت والنائم والمكره والأخير عندي هو الحق لأن الإيمان في
اللغة التصديق والأصل عدم النقل إلا أن ينقل في الشرع لحاجة إلى النقل
كسائر الألفاظ المنقولة شرعا وذلك التصديق لا يجوز أن يكون إشارة
إلى

إلى المعرفة القلبية لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ولا التصديق
اللساني لقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ولا شك في أن أولئك الأعراب
كانوا مصدقين بألسنتهم وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا
بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فوجب أن يكون الإيمان عبارة
عن غيرها احتجت المعتزلة بأن فعل الطاعات
هو الدين لقوله تعالى وذلك دين القيمة إشارة إلى إقامة
الصلاة وإيتاء الزكاة وعبادة الله تعالى والدين الإسلام لقوله إن الدين
عند الله الإسلام والإسلام الإيمان وإلا لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ
غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضيع
إيمانكم أي صلاتكم والجواب عن الأول أن ذلك لفظ
واحد وما تقدم جمع ولا تعبير به عنه فلا بد من المجاز فيحمل على
المراد به وذلك إلى الإخلاص دين القيمة وعن الثاني أنه
يجوز أن يكون المراد به تصديقكم بتلك الصلاة وينقض مذهبهم
بوجوه أحدها أن الإيمان يجامع المعصية فلا يكون هو عبارة عن
فعل الطاعات بيان الأول قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي وقوله تعالى
الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وثانيها أن فعل الطاعات معطوف
على الإيمان فيكون مغايرا لقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات وثالثها أن الإيمان من صفات

الملوك لقوله تعالى شرح صدره للكفر وقوله وقلبه مطمئن
بالايمان وقوله اوليك كتب في قلوبهم الايمان
صاحب الكبيرة مؤمن لما بينا من ان الايمان هو التصديق القلبي
بما علم بالضرورة مجي النبي به وذهبت المعتزلة الى انه لا مؤمن
ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين وذهب الحسن البصري الى انه
منافق وذهبت الزيدية الى انه كافر نعمة وذهب الخوارج الى
انه كافر وذهبت الازارقة من الخوارج الى انه مشرك وذهب … الى
واصحاب الاشعري واصحاب الحديث وكافة اصحابنا الى … هذا
يخرج اليه واحتجت المعتزلة بان الفاسق ليس بمؤمن
لانه ليس بفاعل الطاعات ولا تارك للمعاصي ولا كافر لانه يصلى عليه
ويدفن في مقابر المسلمين ويغسل ويكفن والجواب
عن قوله انه مبني على ان الايمان فعل الطاعات ونحن قد بينا بطلانه
الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة
مجي النبي به وقال القاضي انه الجحد بالله وهو غير منفك
وقالت المعتزلة انه فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقوبات
وهو باطل لان عقوبات الكفر متفاوتة وكل ما ازداد ازداد اعظم
الى ما ينتقض وعلى قولنا لا نكفر احدا من اهل الصلاة وهو مذهب
ابي حنيفة واصحابه والمعتزلة الذين تقدموا على ابي الحسن كفروا
الاشاعرة لقولهم بالصفات ونسبة الافعال الى الله تعالى واما
المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة وهو الحق عندي

167

عندي لاعتقادهم انه واجب الوجود جسم وكل جسم محدث
التأويل لا يمنع من كون المذهب
… لان التأويل الفاسد لا يخرج الجهل عن كونه جهلا فيكون بها
… انضمام معصية الى معصية فيكون ابلغ وقال العنبري …
… المذهب الباطل عن بطلانه كما ان الاجنبية اذا اعتقد انها
… فانها لا تحل له عليه وهذا الثاني خطأ لان الشرط في …
هو العلم بانها اجنبية فيتغير بالجهل
الفسق لغة الخروج واصطلاحا الخروج عن طاعة الله تعالى
… دون الكفر والنفاق لغة هو ان يبطن الانسان خلاف ما يظهره و
الشرع اظهار الايمان وابطان الكفر … حكم
المؤمن المستحق للمدح هو التعظيم وزيادة تعظيمه بحسب …
… ومن احكامه ان يزوج المؤمنة ويورث من المؤمن ويغسل
والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وان كان مرتكب الذنب
فان كان كبيرا ذم ولم يمدح وشهادته مردودة ويجب … الذنب
الحد ويلحق به احكام المؤمن المغايرة لذلك والمرجية قالوا ان
الفاسق يلحقه … احكام الكفار وان لم يعلم كونه كبيرا لم …
واما الكافر فان كان كفره بعد ايمان سمي مرتدا ويستتاب ان …
بولد على الفطرة فان تاب والا قتل وان ولد على الفطرة قتل وان
لم يكن بعد ايمان فان كان حربيا قوتل حتى يسلم وان كان ذميا او مجوسيا
فانه يقتل او يوخذ منه الجزية بشرط الالتزام بالذمة والمنافق اظهر …

١٤٨

نافقه أجري عليه أحكام الكفار وإن لم يظهر أجري عليه أحكام
المسلمين. المنهج الثاني عشر في الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر الأمر هو طلب الفعل على جهة الاستعلاء والمعروف
هو كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه إذا علم
ذلك من حال فاعله أو دل عليه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
واجبان بالشرع فإنه معلوم من دين محمد عليه السلام وقال
آخرون إن وجوبهما عقلي وأورد عليهم أنه لو كان كذلك لما
ارتفع معروف ولما وقع منكر أو كان الله تعالى مخلاً بالواجب
واللازم بقسميه باطل لما تقدم في بيان الشرطية أن الأمر بالمعروف
هو الحمل على فعل المعروف والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو كانا
واجبين بالعقل لكانا واجبين على الله تعالى لأن كل واجب
عقلي فإنه يجب على كل من حصل فيه وجه الوجوب ولو وجبا على
الله تعالى لزم أحد الأمرين وأما بطلانهما أما الثاني فظاهر لما
ثبت من حكمته وأما الأول فلأنه يلزم الإلجاء وينافي التكليف
لا يقال هذا وارد عليكم في وجوبهما على المكلف إذ
الأمر هو الحمل الذي هو المنع ولا فرق بين الحمل والمنع في اقتضائهما
الإلجاء من أي أحد صدرا من المكلف أو من الله تعالى وذلك قول بإبطال
التكليف لأنا نقول لا نسلم أنه يلزم الإلجاء لأن منع المكلف لا يقتضي
الامتناع أقصى ما في الباب أنه يكون مقرباً ويجري ذلك مجرى
الحدود في باب اللطف ولهذا يقع هذا الامتناع مع حصول
الإنكار وإقامة الحدود. مسألة من شرط الأمر بالمعروف

بالمعروف والنهي عن المنكر أن يعلم الآمر والناهي كون المعروف
معروفاً والمنكر منكراً وهو ظاهر ومن شروطهما أن يكون المعروف
مما يتوقع والمنكر مما يستمر فإنهما بعد وقوعهما لو لم يرد في
مما كان عبثاً ومنها أن يجوز تأثير إنكاره لأن الغرض
هو ارتفاع المنكر ووقوع المعروف وتوجههما إلى من لا يؤثر
فيه عبث ومنها أن يعلم أنه لا مفسدة في ذلك دينية ولا
دنياوية والإلزام استلزام الإنكار المنكر وهو منتف. مسألة
اختلفوا في وجوبهما فذهب الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله
إلى أنهما واجبان على الأعيان لشمول الأمر بهما بإعلام الآمر بالمعروف
والنهي عن المنكر وبنحو قوله تعالى لعن الذين كفروا من بني
إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا
يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه وبالأخبار الواردة للنبي
عليه السلام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب الإتيان به وذهب
السيد المرتضى رحمه الله إلى أنهما واجبان على الكفاية لأن الغرض
منهما وقوع المعروف وارتفاع المنكر فمتى حصلا بفعل واحد كان
توجه الأمر بهما على غيره عبثاً. مسألة الأمر بالمعروف
ينقسم إلى واجب وندب تبعاً لانقسام المعروف إليهما أما المنكر
فلما كان كله قبيحاً كان النهي عنه كله واجباً والمنفية لخروجي باعتبار
الفاعل في ذلك لأنا ندعي أن باللسان واليد والقلب. مسألة الأمر

هو طلب المنافع ودفع المضار بالتواضع تعالى هذا في العرف
واما في الوضع فانه عبارة عن الطلب ومضى في الكتب انه تبعي
الله وهو خطا فان العقلا يسمون السيد داعيا العبد الى
سقيه الما ويقولون انه تعالى دعانا الى عبادته ومن شروط حسن الدعا
علم الداعي بكون ما يطلبه بدعايه مقدورا للمدعو وهكذا يقتضي
ان دعا الله تعالى يجب ان يكون عارفا به وبصفاته ومن شروط
حسنه ان يعلم حسن ما طلبه وذلك انما يكون بان لا يكون فيه
وجه قبح ومن شروطه ان لا يكون الداعي عالما بان ما طلبه لا
يقع كمن سال الله تعالى احيا الموتى وغفران عقاب الكفار واختلف
الشيخان هنا فقال ابو علي ان ذلك قبيح عقلا وقال
ابو هاشم ان قبحه شرعي مسالة ينقسم ما يتناوله الدعا
الى قسمين احدهما قد تقدم العلم بانه واجب يستحيل لا محالة والثاني
فيه التردد والبعد لا طلب ما يتناوله الدعا كالصلاة على النبي صلى
الله عليه واله والثاني لا يعلم وجوبه وحصول نفعه وهو قسمان احدهما
ان يكون واجبا وقد خفي علينا وجوبه مثل ان يكون الخفا في التكليف ومنهم
الى انه يكون مصلحة ولطفا عند الدعا ولولاه لم يكن كذلك والقسم
الاول لا يكون وقوعه اجابة للدعا وفي القسم الثاني يمكن ان يسمى
وقوعه اجابة للدعا لان الدعا تاثير في فعله واما الثاني وهو ما
ليس بواجب من التفضل والاحسان وذلك مما يجوز ان يفعله والا يفعله
الا

مطلقا والدعا يكون مصلحة

فاذا فعله الله تعالى عند الدعا فهو اجابة له لا يقال انكم
شرطتم في الدعا ان يكون بالمصلحة ولا شك في انه تعالى حكيم لا يخل
بالمصلحة فلا فايدة فيه لانا نقول جاز ان لا يكون مصلحة
الا مع الدعا كما قلنا واما فيما علم كونه مصلحة فالدعا فيه تعبد وقد
تكلف اصحابنا الاوايل لتحصيل كلامهم في الدعوات المستجابة ان العلل
.... النفوس وانها عند ما يحدث ... حدوث استعداد
مستند الى حال ... يجب ان يكون الدعا الجاري على معدة
لوجود المدعو به وهذا ضعيف لانه لا فرق بين حدوث الدعا وحدوث
غيره في ذلك واذ قد وفقنا الله تعالى لاتمام ما اردناه
وانهاء ما قصدناه فلنحمد الله تعالى حمدا لا انتهاء له ونشكره شكرا لا
تضاهيه ونساله ان يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا ويوفقنا للاستعداد
ليوم اللقا والثبات على الدين الحق الى يوم البقا وان يصلي على اشرف
الذوات المطهرات واعظم النفوس المقربات ويخصص منهم اولاهم
بالاحسان واعمهم بالامتنان محمد المصطفى وعترته الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين افضل الصلوات واكمل التحيات ونسال اخواننا
الصالحين القارين لهذا الكتاب ان لا يخلونا من دعا مستجاب وان
يصلحوا ما فيه من خلل ونقصان وخطا ونسيان وان يترحموا علينا
عقيب صلواتهم ويذكرونا في خلواتهم والحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيد المرسلين وخاتم
النبيين محمد النبي واله الطاهرين وسلم

بلغ مقابلة بنسخة
الاصل على يد العبد ...
... علي ...
... ولوالديه ولجميع المومنين
... وسبحان ...

بلغ التصحيح وقوبل بنسخة
الاصل المبيضة ...